LA VIE SPIRITUELLE

Novembre 1959
N° 455

Avant même qu'ils crient vers moi je les exaucerai.

Isaïe 65, 24.

SOMMAIRE

LA PRIÈRE
PÉDAGOGIE DE DIEU

A quoi bon prier? Dieu sait mieux que nous ce qu'il nous faut. L'évangile lui-même l'affirme.

C'est vrai : ce n'est pas à Dieu que la prière est « utile » mais à l'homme qui, lui, ne sait pas ce dont il a besoin, et doit l'apprendre jour après jour. Merveilleuse et douce pédagogie de Dieu. Tel est le premier sens de notre prière. Un « autre » nous prend en charge et par amour pour nous ne veut pas que nous croyons dans l'illusion.

Et en effet le premier bénéfice de cette pédagogie est de nous obliger à être réaliste, à être vrai. Trop souvent nous croyons trouver dans la prière un domaine d'évasion et de consolation. Alors qu'elle a pour prétention de nous ramener à l'essentiel : le quotidien. Par elle j'apprendrai à offrir, à sauver, à récupérer le plus banal, par elle j'apprendrai à donner sens à tout événement de ma vie.

Qu'on relise alors saint Jean de la Croix, ce n'est pas le docteur de l'exceptionnel qu'on trouvera, mais un maître de foi, un maître de vérité et de salut, un maître pour qui rien n'est inutile dans la vie de l'homme puisque tout peut devenir occasion de dialogue avec Dieu.

B. BRO, O. P. — FOI ET PRIÈRE 353

J. J. D'A. — ABBA! PÈRE! LE TEMPS DE LA FACILITÉ ET LE TEMPS DE L'ARIDITÉ 369

T. DE COUESNONGLE, O. P. — ORAISON ET OBÉISSANCE 379

G. LEFEBVRE, O. S. B. — LES PURIFICATIONS DE LA PRIÈRE D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX 392

LUCIEN-MARIE DE S.-JOSEPH, O. C. D. — UN GUIDE DE LECTURE POUR SAINT JEAN DE LA CROIX 413

LA TOUSSAINT ET LE CIEL

Peu de mystères sont autant malmenés par notre imagination. Ou bien nous n'en pensons rien (combien de chrétiens croient encore réellement à l'immortalité de l'âme...) : « le Ciel », nous ne savons pas ce que c'est; ou bien nous le réduisons à une sorte de « vision », à la manière d'un cinéma, plus ou moins béatifique.

Et pourtant nous pouvons très bien savoir ce que ce ne sera pas : extériorité, oppositions, contrainte, inachèvement. Et il n'est pas de procédé plus sûr en théologie que la méthode « négative ». En l'appliquant ici au Ciel, à partir de ce dont nous avons expérience : les grandes visées de l'histoire humaine, le P. Congar nous fait comprendre tout le réalisme biblique et paulinien de cette « restauration de toutes choses » et de cette « réconciliation des créatures dans le Christ » dont la Toussaint nous donne la certitude anticipée.

APOSTOLUS. DIEU NE MÉPRISE PERSONNE 424

Y. M.-J. CONGAR, O. P. TOUSSAINT DU CIEL ET SALUT DU MONDE 427

FOI ET PRIÈRE

La prière pédagogie de Dieu

Il ne nous suffit pas de savoir qu'une difficulté sera finalement bénéfique pour que toute crainte disparaisse. D'instinct nous redoutons l'obstacle. Nous voudrions nous en dissimuler la réalité, au moins en réduire les conséquences, ou avoir la possibilité de l'oubli.

Il en va ainsi dans la vie de foi.

L'illusion est courante de croire que le seul péril pour la foi est d'ordre intellectuel. Facilement on serait tenté de ne porter attention à une perte de la foi que lorsqu'elle s'exprime par un refus de l'intelligence, — « on a des doutes ». Mais ce que l'Écriture rappelle bien souvent — par exemple dans les épîtres aux Corinthiens[1] — est confirmé par l'expérience quotidienne : les difficultés de la foi ne sont pas seulement rationnelles, car la foi implique une attitude de l'être tout entier, qu'une adolescence prolongée risque de nous empêcher de garder fidèlement. Agressivités, réflexes de refus, penchants affectifs déterminés et non

1. On ne peut guère rêver difficultés plus concrètes et plus actuelles : divisions dans la paroisse de Corinthe (ch. 1); prétention et faux intégrisme à l'égard des prédicateurs (ch. 2-4); difficultés charnelles (ch. 5-7); difficultés avec les tribunaux « laïques » (ch. 6); raideur des « pratiquants » (ch. 8-10); tenue des femmes (ch. 11).

justifiés se révèlent — comme pour les adolescents — peu à peu et seulement en face des événements (souvent à l'occasion d'échecs), et prouvent alors combien ce que nous croyons être vie de l'esprit est pour une large part resté instinctif, infantile[2].

I

Les tentations de la foi

Il faut d'abord remarquer que ces difficultés sont normales, connaturelles à l'esprit humain. Ne croyons pas y échapper. Pour cela, il faudrait se soustraire à l'univers mental de notre époque, et même, plus profondément, se refuser à tout exercice de l'esprit. Et s'en étonner reviendrait à méconnaître un aspect essentiel de la foi (comme de l'espérance), car elles sont toutes deux *vertus de l'imperfection* (à la différence de la charité) et destinées à suppléer au régime inévitablement insuffisant de notre esprit en face de Dieu[3]. Elles répondent à une disproportion qui traduit l'état même de notre esprit. Aussi les difficultés de l'espérance et de la foi sont tout simplement signe de ce qu'a de particulier leur « équilibre ». Il n'est jamais achevé. C'est un

2. Qu'on pense à tous les faux alibis et bons prétextes qui couvrent si facilement les accusations ou excommunications mutuelles entre chrétiens.

3. Il faut ici bien tenir deux vérités complémentaires : 1) La foi comme l'espérance théologales *ne peuvent pas tromper*. C'est en effet de par l'appui divin, Dieu lui-même, qu'elles sont vertus, et vertus théologales. C'est sur Dieu se portant garant de ce qu'il dit, et sur Dieu lui-même, rendant possible par bonté toute-puissante le partage de sa vie, que se fondent la foi et l'espérance. « Spes autem non confundit », « L'espérance ne déçoit point » (Rm 5, 5). Il faut donc bien tenir que toute incertitude vient ici de l'homme qui croit et espère, et donc, d'une certaine façon, cette incertitude reste extrinsèque aux vertus théologales.

2) Mais à la différence de la charité, foi et espérance sont vertus de l'imperfection, caractéristiques de notre état présent, — de « viator », d'être en devenir — elles sont vertus d'une condition obscure, et apparemment lointaine, et leur rôle est de présider à ce passage de l'imperfection à la perfection. Dans l'état de possession bienheureuse, elles n'auront plus place (cf. sur ce point saint Thomas d'Aquin, IIª IIªe, q. 17, a. 1).

équilibre de marche, de tension vers un but, vers une possession à venir. C'est un équilibre *dynamique* (ce qui ne veut pas dire instable) dont le principe n'est pas encore possédé définitivement. Jérémie en a donné une admirable image quand il assimile notre recherche de Dieu au vol de l'oiseau migrateur, infailliblement poussé vers son nouveau pays, mais contraint sous peine de mort de poursuivre son vol. Il ne garde son équilibre que s'il continue son effort. Ainsi, du croyant.

On a proposé de multiples analyses des difficultés et des tendances opposées à l'esprit de foi. Il est possible de les résumer, de les regrouper autour de certaines idées-forces, et la multiplication de ces diagnostics et examens de conscience, et le sérieux de chacun[4] prouvent assez la réalité, en toute vie spirituelle, de ces tentations.

Elles ne sont qu'une expression des grands paradoxes de la foi[5]. Parler de la foi, la décrire en son exercice concret, réel,

4. Signalons certains des principaux : J. MARITAIN, *Les chemins de la foi,* dans *Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui,* Paris, 1949, pp. 15-33, qui part de l'influence des sciences, et spécialement des sciences d'expérimentation, sur les habitudes de pensée actuelles (voir aussi sur ce point *Recherches et débats,* n° 4, mai 1953 : *Pensée scientifique et Foi chrétienne*); P.-A. LIÉGÉ, *La jeunesse d'aujourd'hui devant le Christ,* dans *Recherches et débats,* n° 8, juillet 1954, pp. 80-97, qui montre les risques dus à la complexité croissante des relations humaines, et à la mentalité technicienne; J. DANIÉLOU, *Foi et mentalité contemporaine,* dans *Études,* décembre 1954, pp. 289-301, et *Défense du pratiquant, id.,* janvier 1958, pp. 3-13, qui met en évidence les refus possibles d'un rapport entre signe et réalité dans la foi; A. BRIEN, *Foi de surface et Foi réelle,* dans *Documentation Catholique,* 31 mars 1957, pp. 429-438, et *La Foi adulte,* dans *Études,* avril 1957, pp. 3-21, qui insiste sur les requêtes vite fallacieuses d'une liberté s'exerçant hors de la foi; J. LECLERCQ, *Les conditions de la foi chez l'homme de notre temps,* dans *Lumière et Vie,* n° 23, septembre 1955, pp. 81-94, qui fait remarquer le changement de situation de l'homme d'aujourd'hui par rapport à son « existence » (par exemple à l'égard de la puissance technique, de la mort...).

On consultera aussi les diverses études de R. Guardini et de H. Urs von Balthasar, comme par exemple, l'excellente introduction de Gaëtan PICON au *Panorama des idées contemporaines,* Gallimard, 1957, etc..., de même on se reportera avec fruit à K. JASPERS, *La situation spirituelle de notre époque,* trad. Desclée de Brouwer, Paris, 1952, de grande lucidité, écrit en 1930, et dont la plupart des auteurs précédents semblent très largement tributaires.

5. Résumons ces paradoxes : 1. Illumination de l'esprit, partage de la connaissance de Dieu, aussi certaine pour nous que pour Dieu, la foi n'est

sans faire place à ces paradoxes, est pure illusion. Chaque homme est appelé à les dominer — nous le disions, sous peine de laisser mourir sa foi — et à les dominer non en les méconnaissant et faisant comme s'ils n'existaient pas, non plus en les exacerbant de façon fausse et partielle, mais en apprenant la fidélité à une véritable écoute de Dieu.

Or, cela ne se peut que par la prière et par une fidélité héroïque à la grande loi évangélique de la constance dans la prière.

Les abstraits et les sentimentaux...

Pour le mieux comprendre, cherchons quelles sont les attitudes les plus concrètes où se retrouvent ces difficultés de la vie de foi. L'histoire de l'Église comme l'expérience de chaque jour nous invitent à les ramener à deux tendances principales.

D'une part, traiter les êtres, les personnes comme les choses, et n'avoir goût aux choses, à la réalité que si elle est réduite en équations abstraites. On est tenté de toujours préférer les schémas par lesquels nous traduisons la réalité à cette réalité elle-même, et de traiter l'autre, tout autre, à la façon d'un ensemble de propositions qui s'emboîteraient à notre gré, et sur lesquelles nous aurions vérification comme par une science à mesure humaine.

A côté de cette abstraction, il est tout aussi illusoire de réduire la vie de l'esprit à n'avoir que valeur de sensations. Partant obli-

cependant certaine pour nous que dans la mesure où elle est obscure, et d'autant plus certaine qu'elle est plus obscure, puisque cette obscurité n'est que le résultat de l'inaccessibilité de Dieu, preuve qu'il s'agit bien de Dieu. — 2. Souverainement libre, et liée à l'accomplissement de notre volonté, la foi n'en cherche pas moins des « raisons » de croire, qui nous convainquent « qu'il n'y a rien de plus conforme à la raison que ce désaveu de la raison » (Pascal), et qui, prouvant sa nécessité, amènent à se passer de ces motifs. — 3. Don de Dieu, dû à sa seule libéralité, elle n'en apparaît pas moins comme l'acte suprême de l'homme décidant par elle de son destin. — 4. Saisie immédiate des confidences divines et pentecôte ineffable de cette vie divine, elle ne peut se passer des intermédiaires du langage et des institutions humaines. — Ainsi, il n'y a de foi que certaine et obscure, libre et nécessaire, don de Dieu et acte de l'homme, immédiate et fondée sur des intermédiaires.

gatoirement des impressions, des expériences fournies par les sens, nous sommes inévitablement sollicités à ne vivre que sur la « présence » ressentie, et à tout mesurer de l'autre seulement d'après ce sentiment ou ce ressentiment. La réalité ne nous intéresse que si nous l'éprouvons « existentiellement » et surtout si nous en restons à cette existence uniquement sentie... Et qui peut prétendre n'être ni abstrait, ni sentimental... ?

Un Dieu trop proche ou trop lointain.

La foi n'échappe pas à ces tendances. Tout au long de son histoire, l'Église les a rencontrées. Il s'agit du rationalisme et du fidéisme[6]. On n'en soulignera jamais assez la gravité. Ceci à deux titres : et parce que — pratiquement — les deux attitudes sont constantes dans notre vie, que nous en soyons ou non conscients, et parce qu'elles amènent non seulement à des conséquences concrètes falsifiées, mais qu'elles atteignent la foi en sa source vive : Dieu lui-même, et Dieu source de vérité.

Dans un cas comme dans l'autre, on « se-fait-une-idée » de Dieu, et une idée fausse : celle d'un Dieu trop proche ou d'un Dieu trop lointain.

Le rationalisme. — Le penchant est inscrit au fond de notre nature qui nous pousse à préférer les mobiles et motifs de vérité que l'on peut se donner à soi-même, plutôt que d'apprendre à écouter un autre, Dieu « qui se dit »[7].

6. Voir les décisions conciliaires très nettes, par exemple, pour le rationalisme dans Denziger, 1808, 1813, 1814, 1816, et pour le fidéisme : Denz., 1790, 1806, 1812.

7. Il faut sans cesse rappeler que l'objet de la foi est très exactement « Dieu-qui-se-dit, qui-se-révèle ». Il ne faudra jamais réduire cet objet ni à la diction seule, imaginée à travers toutes les descriptions psychologiques possibles (fussent-elles teintées de Bible), non plus à « Dieu-en-lui-même », imaginé comme un credo abstrait, équilibré (et même assez satisfaisant pour les esthètes). Ce sont les deux erreurs les plus fréquentes en théologie de la foi : la réduire à une attitude de confiance envers un Dieu dont il importe peu qu'il dise ceci ou cela; ou bien la réduire à une adhésion purement abstraite, scientifique, à des articles bien agencés dont je peux prétendre saisir — même avec satisfaction — la coordination...

On part ici d'un Dieu trop lointain, inaccessible, intraduisible, et la conséquence est que l'on aboutit à un Dieu que l'on se fabrique, on en arrive à un Dieu trop proche, à notre mesure.

La tentation est là chaque jour : n'accepter la présence dans notre vie que de ce qui est à notre mesure, se refuser à admettre efficacement l'existence en nous d'une réalité qui dépasse absolument notre raison et lui demeure inassimilable sans l'adjonction d'une lumière qui dépasse elle aussi la raison. On voudrait vérifier par une démonstration purement rationnelle l'origine des mystères comme le bien-fondé de la pratique et de l'adhésion; mais alors ce serait à l'avance sortir de la foi, et la réduire à n'être qu'humaine. On ne « croit » pas ce que dit le témoin si l'on cherche à fonder sa véracité en dehors de ce que lui-même affirme. Saint Jean a maintes fois signalé cette attitude, elle caractérise pour lui le manque de foi. Par opposition à la foi de la Samaritaine, du paralytique, de l'aveugle-né, c'est l'attitude des juifs qui se mettent dans une opposition hostile, qui à l'égard du Christ se croient autorisés à poser des conditions, à prendre l'attitude d'un juge à l'égard d'un solliciteur, voire celle d'un gendarme qui demanderait ses papiers au suspect : « Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi ? »... « Quelle œuvre accomplis-tu pour que nous te croyions ? » (Jn 2, 18 et 6, 30). C'est la même attitude dans la vie de chaque jour quand, à l'égard de l'Église ou de la Providence, en face des événements ou des institutions l'on se bloque à ce que l'on voit ou croit voir, aux signes, aux intermédiaires, sans souci de recevoir la réalité qui est toujours un mystère.

A l'opposé, *le fidéisme* part d'un Dieu trop proche pour aboutir à un Dieu sans rapport avec notre intelligence, donc trop lointain. C'est l'attitude de ceux qui, minimistes à l'égard de la raison, prétendent tout de suite atteindre la réalité divine sans avoir besoin d'intermédiaires, pas même de ceux dont la sagesse divine nous a prémunis. On garde ici une certaine méfiance à l'égard de l'intelligence, et l'impression que ses enquêtes sont inutiles, mais en même temps on majore sa propre « expérience » : seule l'expérience personnelle, l'inspiration privée peuvent conduire à la foi. A la limite, on croirait sans savoir ce que l'on croit; « d'autres le savent peut-être, pour moi, cela

suffit ». L'on croit ainsi respecter Dieu, mais finalement on le conçoit comme étranger à notre vie intellectuelle, et l'on pense le trouver en une transposition de nos sentiments, ou plus exactement, parmi nos impressions, de celles qui nous plaisent...

Il ne s'agit pas là de faits isolés, mais bien des penchants extrêmes de notre esprit. Ces penchants peuvent se manifester en toute rencontre humaine. Tout amour, toute relation entre deux personnes révèlent combien sont présentes déjà à ce plan du dialogue de l'esprit les deux grandes tentations de la foi. On a toujours plus ou moins difficulté à ne pas s'imaginer l'autre selon ses propres idées, à ne pas vivre d'illusions ou de préjugés sur son compte.

Mais ce qui peut déjà avoir des conséquences graves entre hommes devient décisif en face de Dieu : Dieu lointain ou proche, les attitudes aberrantes de la foi aboutissent à traiter Dieu *comme un autre homme, à la manière d'un autre nous-même* (fût-ce une sur-créature), et par suite à en faire un Dieu inutile, dont on peut ne plus avoir besoin, et dont, finalement, on peut se débarrasser.

II

La prière sauve la foi

C'est ici qu'il n'y a de salut pour la foi que par la prière, et la fidélité à la prière.

La prière ne peut naître et se développer en notre vie que si elle suscite un sens de plus en plus réel, pratique, de Dieu, un sens *concret* de cet Autre à qui je m'adresse. La prière en effet est d'abord une *action à deux*.

Au début de chaque prière : une conversion.

Toute réflexion sur la prière n'est vraie qui si elle met en évidence un retournement, une conversion.

De prime abord on croit que prier c'est parler à Dieu, il faut dire que prier c'est d'abord écouter Dieu.

La découverte majeure de la vie de prière se fait quand on comprend que Dieu n'est pas comme un autre homme, que ce n'est pas nous qui allons rendre Dieu attentif par des paroles, mais, au contraire, nous qui devons enfin nous rendre compte de l'attente de Dieu par rapport à l'homme. Dieu a, par amour, prévu notre place dans son plan : telle est la base et l'assurance de toute prière. Et prier, ce sera non pas convaincre Dieu de mes idées, mais peu à peu être convaincu qu'il m'a fait, lui, place dans ses idées et dans l'application de son plan[8].

C'est en ce sens qu'elle est une « action à deux » : Dieu y a l'initiative et non pas seulement l'homme. Et cette initiative divine est infiniment plus décisive, puisqu'elle inclut toutes les démarches de l'homme.

On comprend comment la théologie commence toute son étude de la prière en la situant dans les vertus de « *l'altérité* ». C'est parmi les vertus dépendantes de la *justice* (vertu de l'homme en face de tout *autre*) que se place la prière[9], mais d'une justice tout à fait particulière, car elle se fonde sur une altérité irréductible à toute égalité, sur une altérité irréversible. En effet,

8. Cf. notre brochure *Apprendre à prier*, pp. 6-13, où l'on trouvera de nombreuses références bibliques sur ce point.

9. C'est ce qui préside à toute l'étude de la prière par saint Thomas (voir *Somme théologique*, IIª IIªe, q. 83). Il ne faut pas être dupe de cette place de l'acte de prière parmi les analyses de la justice et ne pas y voir *a priori* une insuffisance chrétienne de saint Thomas. Cette place est très réfléchie. La vertu de dévotion dont dépend la prière récapitule toutes les perfections des vertus de l'altérité. (D'ailleurs que cherchent d'autre, bien des modernes en essayant avec le « Je et Tu », le « dialogue », etc., de préciser que la prière est une action à deux ?) Mais il est vrai que si la justice n'est pas « ce qu'un vain peuple pense » (c'est-à-dire que si elle dépasse de beaucoup la portée purement juridique pour inclure tout ce qui est respect de la personne), il faut reconnaître que la prière « chrétienne » ne se laisse pas définir uniquement par la vertu *morale* de religion (réalisation la plus éminente de la justice), mais qu'elle est mesurée par la vertu *théologale* de foi, comme nous le rappelons plus loin. (En saint Thomas, il ne faut pas se borner à l'étude de IIª IIªe, qu. 83, pour savoir ce qu'il pense de la prière, mais il faut aussi se reporter par exemple à IIIª, qu. 21 : la prière du Christ, où se trouvent ses définitions les plus exactes.)

comme dans le cas d'un père et de son fils, l'homme par la prière fait face à Dieu comme à celui qui est son principe. Or on ne peut pas se mettre à la place de sa source. C'est contradictoire. On ne peut pas posséder sa source. Le prétendre quand il s'agit de Dieu, ce serait sacrilège. (C'est toute l'histoire de Job.)

La prière consistera d'abord à découvrir ce rapport de l'homme à Dieu et à *le mettre chaque jour en œuvre dans le concret*. Je vais compter sur un autre, faire faire par un autre ce que je ne peux pas faire moi-même, parce que cet autre est beaucoup plus que moi-même, parce qu'il n'est pas comme un autre homme qui serait « à côté » de moi. Peut-être suis-je bien persuadé dans l'abstrait, que Dieu est tout-puissant, fort, bon, éternel, providents, mais par la prière, je vais le découvrir expérimentalement, concrètement. Je vais enfin savoir comment Dieu est un autre, en vivant une action commune avec lui.

Si j'existe...

Ainsi, bien que Dieu soit tout, je découvre par la prière qu'un dialogue est possible avec lui. Mais cette vérité-là : qu'un Autre existe — infiniment proche et infiniment différent en même temps — l'on ne peut en être assuré de façon stable, précisément, que dans l'exercice même de ce dialogue qu'est la prière. Et si l'on ne prie pas, on arrive fatalement à cette conclusion implicite que nous n'existons pas pour Dieu.

Mais si nous existons et si nous agissons, il faut alors en conclure que Dieu compte sur cette action, qu'il en a besoin et qu'*il ne peut plus faire sans nous ce qu'il a décidé de faire avec nous*.

Alors, par la prière, non seulement je découvre que Dieu est un autre dans un éloignement qui n'est pas de l'ordre de l'espace, qu'il n'est pas distant à la façon d'une réalité créée, limitée, mais je découvre aussi qu'il est infiniment plus proche que je ne pouvais l'imaginer.

Car dans cette action à deux de la prière, il me reste à poursuivre ma conversion, et à m'émerveiller de la souveraine déli-

catesse de ce Dieu qui nous traite comme si toute l'initiative venait de nous.

Alors que c'est lui qui a prévu ma place dans son plan, qui par amour n'a pas toléré d'être seul à accomplir son projet de salut, mais a fait place à d'autres, à un autre, à chacun de nous, il nous laisse encore par amour *croire que nous sommes les initiateurs de cette action à deux.* Avec tendresse, avec jalousie, Dieu veut que nous soyons convaincus de la part *réelle* qui est nôtre dans cette action. Une part si réelle qu'il se présente à nous comme s'il voulait être vaincu par notre prière, comme si d'une certaine façon c'était nous qui l'exaucions. Telle est sa véritable proximité. *Cet « autre », nous précède par amour. Cet « autre » a décidé de ne faire son œuvre qu'en réponse à ses amis.*

Voilà ce que la prière, à l'occasion de chaque jour, me donne de connaître concrètement, pratiquement. Dieu n'est pas un autre, comme un homme est étranger à un autre homme. Et par cette découverte concrète, journellement recommencée, la prière chaque jour sauve et accomplit ma foi.

C'est la leçon partout apparente, chaque fois que Notre-Seigneur enseigne à prier dans la Bible. Que fait le Christ devant la Chananéenne : il l'oblige presque à lui forcer la main, à lutter pour obtenir ce qu'elle désire. Que fait l'ange avec Jacob au gué du Jabbok : toute la nuit, il se présente à Jacob comme quelqu'un qui veut être vaincu par son ami, tant il tient à ce qu'il soit persuadé de la part réelle qu'il laisse à sa coopération. De même Abraham avant le désastre de Sodome (Gn 18; 19), de même Moïse après le parjure du veau d'or (Ex 32). Ils sont « sur la brèche », découvrant ce Dieu infiniment plus proche qu'ils ne le croyaient. Comme l'ami importun en pleine nuit (Lc 11, 5-13), comme la veuve seule en face de l'iniquité (Lc 18, 1-8).

Chacun par la prière est amené à découvrir concrètement qui est cet autre en acceptant de se reposer sur lui de ce qui ne peut plus être résolu par ses seules forces, en acceptant d'être porté par lui, en acceptant, plus profondément, que cet autre décide de sa vie, en comprenant qu'il en a décidé et prévu le sens depuis toujours, si par la prière je l'accepte. « Que ta volonté soit faite. Que votre volonté soit faite sur la terre comme au

ciel. » Seule la prière, chaque jour, m'apprend la proximité de celui à qui je peux dire cela parce qu'il m'aime et m'a devancé par amour. Seule la prière m'apprend son infinie toute-puissance, au-delà de toute imagination, unique force capable de transformer en certitude ma détresse et mes limites d'homme.

III

Une prière de fils

La fidélité à la prière sauve notre foi de ses tentations. Elle lui assure le sens concret de la vraie proximité et de la vraie transcendance de Dieu.

Mais réciproquement la prière va sans cesse recevoir de la foi. La prière va être informée, transformée de ce que la foi tient pour vraie. On peut ainsi résumer cet apport : la foi propose à celui qui prie les titres qu'il a d'être exaucé — la foi suggère et éduque en lui l'unique attitude attendue par Dieu : celle de son Fils.

Il n'est jamais possible de « s'établir » dans une proximité définitive de Dieu. Il faut y être invité. Les paraboles évangéliques de la robe nuptiale, du banquet des invités prétentieux rappellent que cette convocation est toujours nouvelle, gratuite. Comme disait un ami de Newman : « La grâce est neuve chaque matin. » Qui peut prétendre à un droit sur la vie divine? Elle est grâce, et cette gratuité elle-même n'est-elle pas le contresigne de l'infinie distance de celui qui nous a appelés.

Aussi serions-nous en droit de rester toujours désarmés en face d'un Dieu qui seul est source de bonté, qui toujours est « au-dessus », qui seul peut décider, seul peut combler ou appauvrir. C'est ici que la foi apporte à la prière la plus merveilleuse des assurances.

Oh! vous qui faites souvenir Yahveh...

Ce Dieu dont la proximité reste toujours marquée pour nous de l'impossibilité de nous en rendre maître, et dont la présence nous apparaît parfois fragile, ce Dieu a désormais lié son destin au nôtre, à chacun de nous. Éternellement, il l'a décidé, ce n'est plus facultatif : en nous donnant son Fils, en nous « livrant » son Fils, il nous a du même coup donné tous les titres à être exaucés. A nous de savoir les lui rappeler... Dieu ne pouvait faire davantage pour nous assurer de sa proximité. Comme si un juge pour s'interdire à tout jamais de pouvoir rester impartial se constituait prévenu, supprimant toute distance avec celui qu'il devait condamner. Alors que nous croyons avoir tout dit de Dieu quand nous avons affirmé qu'il pardonne, lui, a fait beaucoup plus, il est venu pleurer avec le pécheur, condamné parmi les condamnés. « Il n'avait plus visage humain, homme de douleurs, nous l'avons cru châtié et puni » (Is 53, 3-4). Insoupçonnable proximité de ce Dieu qui désormais ne pourra plus se condamner lui-même...

La foi au sein même de toute prière me rappellera toujours cette démarche de Dieu et c'est là que ma prière tiendra sa qualité de « chrétienne ». Dans l'affirmation, chaque jour renouvelée et tenue par ma foi, que Dieu nous a *déjà* exaucés, que l'autre auquel nous nous adressons a *déjà* répondu : « Avant même qu'il crie vers moi je les exaucerai » (Is 65, 24). La foi me donne la preuve vivante que cette promesse de Dieu est vraie, qu'elle a été réalisée par le don de son Fils. L'on se souvient de l'extraordinaire cri de saint Paul, résumant toute certitude, tout optimisme : « Que dire après cela... lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ? » (Rm 8, 32).

Nous avons là en même temps le raisonnement le plus explicatif de ce lien de la foi et de la prière, et la caractéristique de la prière chrétienne. Elle naît de la certitude, apportée par la foi, du don le plus décisif de Dieu à l'homme : son Fils. Comment pourrait-il encore nous marchander quelque chose celui

qui nous a donné son Fils? Et, même beaucoup plus, qui éternellement nous donne droit à lui rappeler ce don, qui éternellement a voulu que le centre du mystère chrétien soit un mémorial « eucharistique », une louange de rappel à sa bonté et à sa paternité. « Oh! vous qui faites souvenir Yahveh ne prenez point de repos, ne lui laissez point de repos, jusqu'à ce qu'il rétablisse Sion et fasse d'elle la louange de la terre » (Is 62, 6-7).

Le geste essentiel de notre prière, nous dira la théologie, c'est « *l'obsécration* » c'est-à-dire un « appel aux choses sacrées », aux grands mystères qui nous ont manifesté sa grâce et sa miséricorde, un rappel à Dieu comme la preuve de son amour, de cet amour éternel à cause duquel il ne peut pas ne pas nous entendre. « Vous qui êtes venu parmi nous comme notre compagnon (« in illius inveniamur forma in qui tecum est nostra substantia », secrète de la messe de la nuit de Noël), vous qui avez versé votre sang pour moi... souvenez-vous, exaucez-nous. Vous qui avez une fois lié votre destin au nôtre, nous vous le rappelons ». Tel est le mouvement premier que la foi apprend à la prière : *rappeler à Dieu les grandes raisons qu'il a de nous exaucer*. Cette « obsécration », cet appel aux choses sacrées dans le souvenir de Dieu est partout présent dans les prières du peuple de Dieu[10] : « Et maintenant, Seigneur, Dieu d'Israël, qui as fait sortir ton peuple d'Égypte par une main forte, par des miracles et des prodiges, par une grande puissance et par un bras élevé et qui t'es fait ainsi un nom jusqu'à ce jour... ne te souviens plus des iniquités de nos pères, mais souviens-toi, en ce temps-ci, de ta puissance et de ton Nom » (Ba 2, 11; 3-5).

Yahveh, pour les prophètes, est d'abord le « Dieu-de-l'Exode », le « Dieu-qui-a-libéré », et qui ne peut pas, puisqu'il a déjà fait tout cela pour son peuple, ne pas le libérer à nouveau. « Lui qui a donné son Fils, comment ne nous accordera-t-il pas toute faveur. » C'est tout le sens des oraisons de la messe, comme de tout le canon : « nous te prions... *par Jésus-Christ*, nous souvenant de sa bienheureuse Passion et de sa glorieuse résurrection ».

10. Qu'on relise les admirables prières en Ex 32, 11-14; Jdt 4, 8,15; Jdt 4, 18; 1 Ch 16, 9, 11, 15; Ps 105, 106; Est 4, 16 *m*, 17 *g* (Bible de Jérusalem, autres : 14, 5); Dt 9, 18; 9, 26; Is 63, 7-19; Jr 32, 20-22.

Nous avons là un enseignement très pratique : cette démarche nous livre le point de départ concret de toute prière qui se veut chrétienne. Elle doit naître de la reconnaissance du don que Dieu nous a fait, et s'adresser au Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous pouvons désormais avoir « souvenir » des mystères sacrés qui seuls nous donnent certitude d'être exaucés. Notre Père des cieux — dans une proximité que nous n'aurions jamais rêvée — nous donne son Fils et tous les mystères accomplis dans sa chair. Ils sont nôtres. Le Dieu tout-puissant en nous donnant son Fils crucifié, en mettant à notre disposition les mystères de sa miséricorde nous donne puissance sur lui. Le sang du Christ répandu : il est à ma disposition... Comment resteriez-vous insensible devant le corps de votre Fils qui est l'image de votre miséricorde[11] ? Telle est désormais la première démarche de toute prière, dans la mesure où elle se veut chrétienne.

Tout ce que vous demanderez en mon nom.

En premier lieu, la foi rend absolue la certitude de la prière et lui apporte les gages qui assurent d'être exaucé. Mais n'y a-t-il que cela ? Si oui, si le Christ ne faisait que renforcer la certitude qui est à la base d'une prière naturelle, s'il n'était que le témoin — même le plus prestigieux — de la proximité divine, on serait peut-être alors en droit de penser qu'en dehors de la foi la prière naturelle est de même espèce que la prière chrétienne (quitte à être un peu plus fragile).

Or, la foi vient en réalité modifier radicalement la nature du dialogue qui constitue la prière.

Celui-ci sans cesser d'être un dialogue de serviteur devient par la foi un dialogue de Fils : c'est-à-dire d'intimité et d'égalité. « Revêtez les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (Ph 2, 5). « Nous ne pouvons qu'assister à la louange

11. Cf. sainte Thérèse de Lisieux : « Je ne veux pas laisser perdre ce sang précieux ! Je passerai ma vie à le recueillir pour les âmes » (*Novissima Verba*, p. 107, et l'épisode rapporté au début du chapitre v de l'*Histoire d'une âme*, manuscrits autobiographiques, éd. courante, 1957, p. 109).

Christ et par lui dire notre Amen à la gloire de Dieu » (2 Co 2). « Je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon ère je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 15).

Ceci suppose qu'une telle vie de prière relève dans son essence plus profonde de la vie divine avant de relever de la vie maine : le dialogue de l'homme à Dieu se définit désormais mme un dialogue trinitaire, qui retentit dans le cœur humain. Personne ne peut dire « Jésus est le Seigneur » si ce n'est par Esprit-Saint » (1 Co 12, 3). « L'Esprit lui aussi vient en aide notre faiblesse... l'Esprit lui-même intercède pour nous par s gémissements ineffables » (Rm 8, 26). « Et la preuve que us êtes bien des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père! » (Ga 4, 6; Rm 8, 15). On sait l'audace de saint Augustin qui, pour expliquer ces irmations de l'Écriture, comme la pratique de l'Église, par emple avec le *Pater* de la messe, va jusqu'à écrire : « Afin e Dieu puisse être bien loué par l'homme, Dieu s'est loué lui-ême... Pour être loué par ses serviteurs, n'est-ce pas lui-même i chante ses propres louanges ? »

C'est bien exactement la première et dernière loi de la prière le que l'enseigne Notre-Seigneur : « Tout ce que vous demanrez *en mon nom* je le ferai afin que le Père soit glorifié dans Fils » (Jn 14, 13). « En vérité, en vérité, je vous le dis; ce e vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom. squ'à présent, vous n'avez rien demandé *en mon nom*; demanz et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite » (Jn 16, -24).

Et aussi ce que saint Paul veut dire quand il revient sans sse[12] sur le fait qu'il n'y a pas de prière en dehors de l'Esprit :

2. Rappelons les principaux textes du Nouveau Testament : Jn 14, 13 (Ce vous demanderez en mon nom); Jn 16, 23-24 (Il vous l'accordera en n nom); Jn 11, 41-42 (Tu m'exauceras toujours); Rm 8, 33-34 (Celui qui ercède pour nous); Col 3, 16-17 (Toujours au nom du Seigneur); Ep 3, 12 (Nous approcher en toute confiance); Ph 2, 5 (En vous les sentiments Jésus); Hé 9, 14 (Qui s'est offert lui-même); Hé 7, 25 (Toujours vivant ur intercéder); 1 Jn 2, 1 (Notre avocat); Ap 5, 4-10 (L'Agneau immolé l digne d'ouvrir le livre); 2 Co 1, 20 (L'Amen par lui est prononcé pour us); Lc 11, 13 (Votre Père donnera le Saint-Esprit); Ep 5, 18-19 (Rendgrâce au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ); Ep 6, 18 (Faites en

« Vivez dans la prière et les supplications ; priez en tout temp dans l'Esprit » (Ep 6, 18).

★

Telle est l'ultime transformation de notre prière par la fo Par le don du Christ, par le don de l'Esprit de son Fils, Die nous fait entrer dans son monologue, dans le merveilleux secre de sa vie et de son dessein. Et ainsi, dans la mesure où nou reprenons à notre compte les désirs, les « sentiments » d Christ, il se fait, par une réciprocité d'amour admirable, qu nos désirs deviennent l'objet de ses décrets d'amour éternel e concourent à la réalisation des projets de sa miséricorde.

Le don de son Fils à lui-même, c'est ce don-là que Dieu nou demande parce que c'est ce don-là qu'il nous fait, ce don qu est le Saint-Esprit lui-même. Dieu a besoin de notre amou comme il a besoin de son Fils, ce n'est pas facultatif maintenan qu'il l'a décidé — et il l'a décidé éternellement. Aussi, lorsqu nous cessons d'aimer Dieu, Dieu en quelque sorte perd son Fils et lorsque nous revenons à lui, il retrouve son Fils. Nous avon le très réel pouvoir de le lui donner en nous, et si nous refusons il y a un don du Fils au Père qui n'a pas lieu, sans cependan que le don éternel puisse cesser. « Je vous ai appelés amis parc que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait con naître. » Dieu n'a qu'un amour et quand il aime, il ne peu donner que celui-là. Le Père veut revivre avec nous ce qui s passe entre son Fils et lui-même. Tel est finalement l'ultim secret de toute prière et sa perfection, comme c'est aussi le mer veilleux accomplissement de cette foi qui, nous faisant surmon ter toute illusoire distance avec notre Dieu, n'a de cesse de nou établir dans le partage de sa vie.

BERNARD BRO, O. P.

tout temps par l'Esprit...); 1 Co 14 (Je prierai par l'Esprit); Rm 8, 2 (L'Esprit lui-même intercède); 2 Co 13, 13 (Nul ne dit : Jésus, si ce n'es par l'Esprit); Ga 4, 6 (L'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba).

ABBA! PÈRE!

Le temps de la facilité et le temps de l'aridité

Quand les apôtres ont demandé au Christ comment prier, il eur a appris à dire : « notre Père » (Mt 6, 9, p.), achevant 'un coup le long mûrissement de l'histoire ancienne, qui est out entière révélation progressive de la paternité divine.

Quand, au moment de son agonie, le Fils de Dieu a lui-même rié, il a dit un seul mot qui résume toute la prière de sa vie, oute sa religion ; il a dit : « Abba! Père! » (Mc 14, 36).

Le Père envoie dans ses enfants l'Esprit du Fils — un esprit e fils. L'enfant de Dieu est habité par l'Esprit. Et lorsqu'il ssaie de dire, comme le Fils nous l'a enseigné, « notre Père », est l'Esprit même qui le meut. Saint Paul le dit :

> Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba! Père! (Ga 4, 6).
>
> Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba! Père! (Rm 8, 15).

Ces deux textes sont comme la charte de l'oraison théologale, elle qui nous fait pénétrer par la foi dans notre vie d'enfants e Dieu.

Essayons de les creuser pour apprendre à conduire notre vie

d'oraison. Nous y trouverons peut-être une lumière sur certaines questions qu'elle nous pose, sur certaines voies qui nous déconcertent parfois : vaut-il mieux y être actif ou passif ? Dans quelle mesure pouvons-nous percevoir notre prière ? La prière aride, l'ennui, sont-ils encore de la prière ?

Guidés par ces textes, nous verrons par quels chemins mystérieux s'approfondit notre foi, nous apprendrons le bon usage des temps de sécheresse, nous découvrirons peut-être comment la prière nous purifie jusqu'à une conversion qui nous fait voir toutes choses du point de vue de Dieu, et retourne notre primitive échelle de valeurs.

Le temps de la facilité.

Prenons d'abord le texte de l'Épître aux Romains :

> Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba! Père! (8, 15).

Au fond de notre cœur, nous crions : Père! Nous avons conscience de prier ; cela nous est facile, nous semble couler de source. L'Esprit nous apprend à le faire et nous fait prononcer le *Abba* dont nous ne sommes pas capables seuls ; il nous donne d'expérimenter cette prière, de la comprendre un peu ; il nous fait entrer dans la profondeur des mots qu'il nous suggère, nous découvre dans les réalités déjà connues des richesses que nous ne soupçonnions pas, et nous éclaire parfois de très vives lumières. Cela peut d'ailleurs provoquer un retentissement jusque dans nos puissances sensibles qui perçoivent une saveur créée mise à leur portée par l'Esprit.

Mais, que ce retentissement accessoire se produise ou non qu'il nous soit donné de goûter sensiblement combien le Seigneur est doux (Ps 34, 9), ou que nous en restions à la pure saveur incréée qui se rend consciente, qui s'offre à notre expérience intime, c'est un temps de consolation et de clarté, où, sous cette onction de l'Esprit, nous connaissons d'une manière inexprimable notre adoption divine, où il nous est donné peut-être de

plonger dans les splendeurs de notre vie d'enfants de Dieu. L'action de grâces et la louange se mêlent à la demande, la prière devient ailée, et nous croyons savoir un peu ce que c'est que prier.

Mais, tant que nos corps ne sont pas glorieux, combien il est difficile d'harmoniser à la prière, d'une façon pure et juste, toutes les résonances de la sensibilité! L'office divin est précisément fait pour réaliser cette harmonie, mais il est rare de l'atteindre pleinement : même sous la motion de l'Esprit, combien notre plus haute louange — qu'il s'agisse de prière intime ou collective — reste lourde, poussive, empêtrée et maladroite...

Le temps de l'aridité.

Et c'est pourquoi, bien souvent, pour nous enseigner un mode plus haut et plus digne de Dieu, l'Esprit préfère nous retirer la perception de la prière : il nous déleste de toute impression sensible, de toute joie éprouvée, de toute conscience de sa présence et de son action. Il n'est plus question de goûter ou de percevoir; toute la fidélité qui nous est demandée est de silence et d'attention obscure. Plus loin, plus profond que la conscience psychologique, au plan surnaturel pur, au niveau où s'insère en nous la grâce, l'Esprit, en nous et pour nous, prie :

> Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba! Père! (Ga 4, 6).

Il s'agit seulement pour nous de laisser toute la place à l'Esprit.

Au temps de l'aridité, tout n'est pas perdu, au contraire[1]. Ce n'est pas un châtiment, ce n'est pas une réprobation. L'âme est

1. Il ne s'agit pas de canoniser toutes les sécheresses. Cet état peut résulter simplement du manque habituel de fidélité, d'un consentement permanent à la dispersion, d'une attache à un objet inférieur à Dieu, etc. Dans ce cas, au lieu d'être directement l'œuvre du Saint-Esprit, il n'est que la conséquence normale de la tiédeur et du péché. Au lieu de s'y résigner, ou de le subir avec passivité, ou de s'y installer en le déclarant divin, il faut essayer d'en sortir par la conversion.

parfois, surtout dans les débuts, inquiète, troublée ; ou elle souffre excessivement, comme si Dieu même s'était retiré. Elle désire enfantinement le retour des consolations. Elle ne sait pas que Dieu est plus présent en elle qu'au temps des joies sensibles : il est présent sous un mode plus digne de lui, et il veut lui faire découvrir ce mode spirituel.

Le silence et l'obscurité sont les meilleures conditions d'une éducation, d'un éveil de l'attention : les sens s'affinent, s'aiguisent, deviennent capables de percevoir ce que le bruit et les sollicitations multiples leur masquaient. Avez-vous remarqué, pendant une insomnie, comme on entend sonner l'heure à des horloges lointaines, impossibles à discerner le jour ? L'Esprit veut nous ouvrir à des réalités spirituelles que nous ne soupçonnons pas. Il nous plonge dans le silence et la nuit. Laissons-nous éveiller, laissons-nous affiner, laissons-nous accorder au spirituel : c'est ainsi que nous apprendrons à vivre de foi.

Vivre de foi.

Quels que soient l'obscurité, la sécheresse, l'ennui, ou même la tentation, le dégoût, et le désespoir, nous pouvons nous accrocher à cette certitude de foi : en cette région de nous-même où nous n'avons pas accès, Dieu habite, la Sainte Trinité fait sa demeure en nous, et l'Esprit du Fils en nous dit Père.

Nous ne savons pas prier — surtout à ces heures-là ; mais *l'Esprit vient au secours de notre faiblesse et* lui-même *intercède pour nous en des gémissements ineffables* (Rm 8, 26).

Ineffables. Donc impossibles à exprimer : nos pauvres mots charnels sont inaptes à les traduire ; et impossibles à entendre : notre lourdeur nous rend sourds à une modulation toute spirituelle. Et voilà pourquoi l'Esprit ne peut nous associer à ce gémissement : trop mystérieux et trop délié pour nous. Seul notre silence peut y être accordé. De même que notre potentialité radicale a seule quelque commune mesure avec la toute-puissance, de même notre silence et notre vide sont seuls proportionnés à la prière de l'Esprit. Tout ce qui est exigé de nous, à ces heures-là, est d'y faire foi : demeurer dans la foi, simple-

nent, humblement, en essayant de nous associer obscurément cette prière glorieuse et toujours exaucée (Rm 8, 27). Il est lus important de laisser faire le Saint-Esprit pour qu'il œuvre n nous, que d'être psychologiquement conscients de son action. Le désir de sentir, de percevoir, est ou gourmandise : envie e savourer ce qui est au-dessus de toute perception, — ou curiolité : essai de violer le mystère dont s'enveloppe l'œuvre divine, – ou incrédulité : doute sur cette œuvre même qui demeure achée. Mais la foi nous garantit le don de Dieu. Dieu y est ngagé en conscience, si j'ose dire, puisqu'il nous en a donné a parole et nous l'a fixée par écrit : *credite ut accipietis, et fiat obis* (Mc 11, 24). Qu'avons-nous besoin de toucher l'effet, homnes de peu de foi... Bien loin d'essayer de palper, de contrôler, u risque de gêner l'Esprit, il faudrait plutôt retenir notre resiration pour le laisser libre et ne le troubler en rien ; nous fforcer de lui faire toute la place, en nous effaçant, en éteignant ntement les distractions dans le vide et l'immobilité. Tout notre ffort doit être de tendre vers le silence et de le rechercher, *quire pacem et persequere eam* (Ps 33, 15 Vg). Nous sommes ien incapables de l'établir par nous-mêmes, mais nous pouvons ujours le mendier.

Redire : Père !

Nous pouvons peut-être même y contribuer : un grand conemplatif a remarqué que rien n'est plus proche du silence, rien e conduit mieux parfois au silence, qu'un seul mot, bref et hargé de sens, que l'on répète intérieurement jusqu'à ce qu'il ous amène progressivement à nous taire. Or, saint Paul nous révélé le mot unique qui résume le gémissement ineffable de Esprit — et c'est le même que le Fils nous avait enseigné : Père! ». Ce mot simple et court, tombant doucement goutte à outte dans notre cœur, nous simplifie, nous délie jusqu'à nous tablir dans l'unité. Et comme il résume toute notre foi, il nous entre sur l'essentiel, et, autant que faire se peut, nous accorde u gémissement ineffable. Nous pouvons le redire au fond du ide et de l'ennui, pour nous associer pauvrement au désir im-

mense de l'Esprit qui implore en nous, dans cette profondeur mystérieuse où nous n'atteignons pas. Et même aux heures d'épreuve, où l'on connaît la tentation de désespoir et de blasphème, on peut prononcer au moins matériellement le mot, comme une supplication et comme une affirmation de foi, envers et contre tout, pour exprimer sa volonté de redire avec l'Esprit : Abba! Père!

Quand une âme a enfin pris conscience de la valeur de cette attitude qui laisse Dieu libre d'opérer en elle, elle ne craint plus l'aridité, ni le vide, ni l'ennui. Elle découvre que c'est seulement l'aspect psychologique perçu, de la plus haute œuvre spirituelle qui ne se voit, ni ne se sent, ni ne se perçoit. Elle sait enfin que la foi est plus sûre que le témoignage de nos sens, même spirituels. Elle croit, cela vaut mieux que de percevoir. Elle a compris : la fidélité qui lui est demandée est de s'offrir le plus possible à cette action mystérieuse et insensible, qui s'exerce dans la nuit pure.

Le point de vue de Dieu.

Et lorsqu'il lui a été donné ainsi, à longueur d'heures et à longueur d'années[2], de durer dans le silence devant Dieu, de s'entêter doucement à l'insipide, à cette scandaleuse perte de temps (*is money* : on aurait pu en donner le prix aux pauvres!), à cette humble libation de la durée qui mesure sa vie, lorsqu'il lui a été donné de gâcher ainsi une existence dans le rien pur en face du Tout, de prendre si bien l'habitude de cette dilapidation

2. En effet, pour autant qu'on puisse parler de norme dans ces voies imprévisibles et dans ce domaine le plus personnel, c'est généralement le fruit d'une longue expérience de la prière.

Mais Dieu est libre de ses dons. Et il existe des gens qui ont choisi une vie contemplative, qui ont déjà passé beaucoup de temps en oraison, et qui n'ont pas encore franchi le passage : leur désir reste, plus ou moins consciemment, orienté vers les grâces perçues, vers une saveur éprouvée, vers une lumière explicite, au lieu de s'en remettre simplement à la foi, — et un petit enfant qui, mû par l'Esprit-Saint, consent pour la première fois à la prière aride, peut en avoir l'intuition définitive.

qu'elle ne peut plus s'en priver, alors peut-être elle recevra une lumière décisive qui opérera ce retournement définitif, ce changement de perspective dont nous parlions tout à l'heure : comparant les moments où, sous la motion de l'Esprit, il lui fut possible de dire l'Abba Père dans la lumière et la facilité — et les temps où elle ne s'y est jointe qu'à travers l'opacité, dans la nuit de la foi — alors, si elle est assez décantée, si les longs silences et toute la générosité de l'amour ont assez avancé en elle le dépouillement du sensible, peut-être aura-t-elle la grâce de découvrir que la différence entre ces deux états n'est que dans l'impression qu'elle en recevait. Mieux : elle verra peut-être que le meilleur des deux et le plus digne d'être désiré n'est pas le plus agréable et le mieux perçu. Et dans cette lumière plus haute qui éclaire les valeurs sous leur jour d'éternité, voici qu'elle aime mieux, oui, elle préfère, réellement, le plus aride, si c'est le plus près de Dieu, si c'est bien ce qui dans une âme créée reflète au mieux l'inaccessible divinité.

L'éblouissante transcendance ne peut fixer en nous une image positive; mais son approche incandescente s'imprime sur l'âme en négatif : nuit et silence, plus proches ainsi du mystère que toute parole exprimable ou clarté perceptible. Et si tout l'intérêt d'une âme est transféré à Dieu seul, le point de vue de Dieu lui importe seul.

Dieu est Lumière (1 Jn 1, 5), et cela seul compte. Que cette lumière de sa nature même soit inaccessible (1 Tm 6, 16), et donc qu'elle soit nécessairement ténèbre pour nos yeux éblouis, c'est une joie, car cette inaccessibilité nous est une garantie de sa splendeur et de sa pureté.

Dieu est dans sa gloire, et cela seul compte. Peu importe que nous soyons dans la souffrance puisque nous pouvons lui rendre grâce à cause de son immense gloire. Et même c'est une forme de louange unique, celle qui jaillit des profondeurs de notre abîme; nous seuls, pèlerins dans la foi, avons cette joie de pouvoir offrir à Dieu cette fleur obscure de l'exil.

Dieu est dans sa joie inamissible, et cela seul compte. La joie de Dieu est notre force (Ne 8, 10), et nous remplit mystérieusement de cette joie indicible et glorifiée (1 P 1, 8) — qui est

elle-même un objet de foi : j'ai foi à la joie divine en moi, j'ai foi à la joie que Dieu met en moi. C'est un bon acte de foi aux heures d'aridité et de sécheresse, et un excellent acte de charité que d'essayer d'y accorder notre cœur...

Dieu est amour (1 Jn, 4, 8), et cela seul compte, même et surtout aux heures où nous expérimentons douloureusement notre égoïsme radical et notre impuissance à aimer. Il nous est bon de connaître ce vide pour pouvoir dire en vérité : *ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu* (1 Jn 4, 10), mais *nous avons cru à l'amour* (1 Jn 4, 16) — à l'amour dont *il nous a aimés le premier* (1 Jn 4, 19), et à l'amour théologal que lui-même infuse dans notre âme, car *l'amour vient de Dieu* (1 Jn 4, 7).

Dieu est, et cela seul compte — et *ma substance est comme rien devant lui* (Ps 39, 6), et la conscience de ce rien est un hommage pur à sa transcendance.

Conversion de la prière.

Alors, à ce niveau, ce qui se perçoit pendant l'oraison, ce que l'âme en éprouve ou en savoure, glisse dans la zone des choses extérieures qui ne l'intéressent plus. Qu'elle ait, ou non, conscience en elle du gémissement ineffable, qu'elle expérimente nuit ou lumière, eau vive ou sécheresse — que lui importe, puisqu'elle sait par la foi que tout se passe réellement dans la profondeur et que la parole de Dieu y est engagée, et que c'est vrai, et que c'est infiniment plus réel que tout le reste du réel.

Elle comprend alors que les deux textes disent la même chose. Les exégètes l'avaient déjà enseigné lorsqu'ils commentaient saint Paul. Mais les contemplatifs en font l'expérience profonde, après avoir misé toute leur vie sur ces textes. *Nox illuminatio mea* (Ps 138, 11) : la nuit est déjà ma clarté, puisque je sais que ce n'est que le voile dont s'enveloppe l'Esprit pour prier mieux en moi. De même l'aridité est luxuriance, le silence est chant, la désolation est consolation, car la foi m'a révélé la réalité sous l'apparence.

Et l'identité de ces termes apparaît comme une évidence aux yeux de l'âme purifiée : une certaine qualité de nuit a toute la

transparence de la lumière, et la lumière spirituelle est obscure pour le sens. *Quand sera répandu sur vous un Esprit d'en-haut, le désert deviendra un jardin* (Is 32, 15) : quand Dieu a répandu dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, le désert est un jardin de Paradis, puisque c'est là que Dieu nous attire (Os 2, 16); le silence qui avait pu nous peser au début est perçu maintenant dans toute sa qualité spirituelle, comme l'accompagnement de la prière ineffable de l'Esprit ; l'obscurité, devenue familière, est expérimentée comme l'inaccessibilité même de la lumière divine, elle est le signe et le sacrement et comme la présence sensible de cette lumière, tout ce que nous pouvons en atteindre ici-bas. Et nous la préférons à toutes les lumières, parce que nous savons qu'elle est réellement plus divine. Et l'ennui même? Les sens et toute la partie discursive et rationnelle ont fini par s'y habituer si bien qu'ils n'essayent pas d'en sortir pour venir se mêler au domaine spirituel. En face de la saveur incréée, ils connaissent leur impuissance et ils aiment même cette sorte d'ennui, car ils savent obscurément que c'est leur façon de participer à l'approche de Dieu.

Il y a là une inversion qui est de l'essence même de la voie négative, de la vie mystique. Dans l'expérience vraie des choses de Dieu, tout est ineffable. Nous ne pouvons donc la saisir qu'à travers le négatif, cette inaccessibilité qui est de son essence même. Tout le progrès d'une âme dans cette voie est de connaître expérimentalement la qualité divine de cette inaccessibilité, dont l'aspect aride et laborieux lui était seul apparu d'abord. Cet état lui avait été imposé autrefois comme malgré elle, l'avait inquiétée, troublée peut-être; elle l'avait subi comme une épreuve douloureuse dont naïvement elle imaginait la délivrance par un retour aux consolations sensibles. Après toute une vie de fidélité, voilà qu'elle est délivrée de l'épreuve, non par la cessation de cet état, mais par un apprivoisement au spirituel, une telle accoutumance à l'obscurité et au silence, qu'elle en découvre la transparence, la valeur plus haute, et qu'elle les aime.

Et si on lui proposait d'en sortir? Elle est assez purifiée pour ne désirer que Dieu, et non les faveurs ou les traces de Dieu. Cette âme ne cherche que la Face de Dieu : rien de moins que Dieu ne peut la rassasier. La plus abondante joie lui est insatis-

faction, toute lumière lui est ténèbre, les eaux vives ne font qu'aviver sa soif, tant qu'elle ne boit pas directement à la saveur incréée, tant qu'elle ne possède pas Dieu lui-même, tant qu'elle n'est pas insérée dans la circumincession et le commerce des Personnes divines. Il lui faut le face à face, le rassasiement plénier de tout l'être : même ce pauvre corps qui fut à la peine, il doit entrer dans la gloire — et il pourra enfin prendre sa part de la louange, *et mon cœur et ma chair exulter dans le Dieu vivant* (Ps 84, 3). *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (Ps 16, 15 Vg).

Alors enfin, Dieu étant tout en tous, nous connaîtrons comme nous sommes connus (1 Co 13, 12), et, mus par l'Esprit, nous pourrons dire en pleine lumière, avec le Fils, le mot éternel : Père!

S. J. d'A.

ORAISON ET ESPÉRANCE

L'espérance théologale ne jouerait-elle qu'un rôle de second
an dans l'oraison?
A lire certains auteurs spirituels, on serait tenté de le penser.
oraison est-elle autre chose, en effet, qu'un regard de foi entre
ux affections de charité? Par amour de Dieu, dit-on, la foi
éveille et considère tel aspect du mystère divin; un acte plus
rvent de charité en jaillit spontanément. Alors, avide d'union
us intime, la charité incite la foi à considérer de plus près
bjet aimé. Et ainsi de suite. A certains moments, les actes de
i et de charité se multiplient en se succédant l'un l'autre; à
autres moments, privilégiés, ils s'unifient dans la simplicité
un regard plein d'amour. Tel est le schéma qu'on présente
uvent. Fruit de l'activité humaine ou œuvre de l'Esprit-Saint,
'on l'appelle théologale, commune ou affective, cette oraison
réduit à l'exercice des vertus de foi et de charité.
Mais l'espérance en tout cela? On n'en dit mot. Si elle est
ésente, son rôle ne saurait être qu'adventice et secondaire;
e n'entre pas dans la substance de l'oraison.
Et pourtant! L'âme en état de grâce possède, avec la foi et
charité, la vertu d'espérance. Théologale, cette vertu ne nous
et-elle pas directement en contact avec Dieu? Elle apporte donc
l'union avec Dieu une note qui lui est propre. Dès lors, si
raison est union à Dieu, comment l'espérance n'y jouerait-elle
s un rôle? Sa présence ne serait-elle pas aussi nécessaire que
lle des deux autres vertus théologales?
Il vaut la peine de s'arrêter à ce problème. Après avoir rap-

pelé ce qui caractérise l'espérance — cette vertu théologale si souvent méconnue —, nous étudierons ce qu'apporte à l'oraison l'espérance ainsi comprise. Mais parce qu'il faut *toujours* prier, une troisième partie montrera comment l'espérance peut nourrir la prière continuelle.

Pas d'espérance sans difficulté.

Espérance et foi sont intimement liées. Tandis que la foi révèle le but de la vie — *La vie éternelle, c'est de te connaître, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ* (Jn 17, 3) —, l'espérance, elle, nous fait tendre vers ce but. Le comble du bonheur, nous espérons le posséder un jour dans la vue, en pleine lumière, de celui à qui nous donnons présentement notre adhésion dans la nuit de la foi[1]. L'espérance est donc mouvement en avant, désir du Bien qui seul rassasie, aspiration au retour de Jésus qui marquera, avec l'avènement définitif du Royaume, le temps où, le Christ ayant atteint la plénitude de sa taille, il n'y aura plus rien à désirer. Les nécessités de la vie présente ne sont pas exclues de ces perspectives : l'espérance les comprend dans la mesure où les biens de ce monde permettent de rejoindre Dieu. Le *Notre Père,* cette prière dans laquelle saint Thomas d'Aquin reconnaît la prière-type de l'espérance, ne demande-t-elle pas le pain nécessaire au jour qui commence?

L'avènement du Royaume, notre salut — ces œuvres grandioses s'il en est — réclament nos efforts. A chaque instant, nous risquons de sombrer dans le découragement. Mais l'espérance trouve sa raison d'être, sa nourriture même, dans la difficulté. Un bien à portée de la main n'excite pas l'espérance. Toute espérance, divine ou humaine, est désir, mais désir d'un bien difficile à obtenir. C'est ainsi qu'en rigueur de termes, un multimilliardaire n'espère pas posséder telle automobile dernier modèle : rien de plus facile pour lui; un geste et elle est à lui.

1. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. 4, a. 1 : « In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus. »

Par contre, le mendiant qui serre contre son cœur un billet de la Loterie nationale *espère* gagner le gros lot. C'est qu'il convoite un bien qui peut lui échapper. Plus les obstacles sont nombreux, élevés, et plus l'espérance doit être vigoureuse. A cause de sa transcendance et de nos limites, la conquête du Bien infini exige et excite au maximum l'élan et le désir de notre espérance.

Mais voici qu'une objection nous arrête. Si l'espérance est désir de Dieu, ne peut-on en dire autant de la charité? Celui qui aime Dieu souffre en effet de ne pas le voir, de ne pas le posséder, et il désire ne vivre que de sa vie.

Sans doute y a-t-il un désir de Dieu au cœur de la charité, mais ce désir ne se confond pas avec celui de l'espérance. La charité vise un bien dont l'amabilité la subjugue et qu'elle possède déjà d'une certaine manière (car l'amour rend présent l'objet aimé) : le tout Aimable capte uniquement son attention, et l'âme cherche à jouir davantage du Bien-Aimé avec qui elle vit déjà. L'espérance, elle, désire la présence de quelqu'un dont l'absence la fait souffrir, dont la possession peut lui échapper et de toutes façons requiert beaucoup de luttes. Par tout un aspect, le désir de Dieu ici-bas est un désir militant: c'est l'espérance qui le nourrit.

Pas d'espérance sans confiance.

L'espérance vise un bien difficile. On ne saurait trop souligner ce point qui permet de distinguer radicalement espérance et charité. Faire de l'espérance un amour intéressé et de la charité un amour désintéressé ne suffit pas à les distinguer. Car si l'espérance porte sur le bonheur de l'homme, la charité, à y bien regarder, est tout aussi intéressée : ne nous commande-t-elle pas d'aimer, avec Dieu et le prochain, notre propre personne? Bien plus, l'amour de charité qui nous pousse à nous aimer n'est-il pas l'amour de soi le plus intéressé de tous, puisque nous nous aimons alors selon une mesure proprement divine, comme Dieu nous aime? Parler d'amour intéressé ne suffit pas à définir l'espérance : celle-ci est essentiellement désir d'un bien absent difficile à obtenir.

Mais ces difficultés, ces obstacles ne rendent pas impossible la possession de Dieu. Désir de Dieu, l'espérance est aussi et dans le même mouvement confiance en Dieu. L'âme s'appuie sur la toute-puissance, la fidélité, la miséricorde divines. Vers Dieu, elle jette des yeux suppliants : le secours viendra au temps voulu. L'espérance devient alors *attente de Dieu* : attente semblable à celle que connaît l'homme qui a un rendez-vous et qui trouve le temps long ; mais surtout attente pleine de confiance de celui qui a la conviction qu'une aide va se présenter et s'offrir à lui : ainsi le piéton sur la route attend-il qu'une automobile s'arrête et lui propose une place.

Mais comment vivre de confiance, comment attendre Dieu, comment s'appuyer sur lui, si on compte trop sur ses richesses, matérielles ou spirituelles ? Seuls ceux qui ont une âme de pauvre savent espérer. La première béatitude glorifie les pauvres, et c'est cette béatitude qui inaugure dès ce monde la vie éternelle : *Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux.* Dépouillé de tout — du monde, de ses hardes, de soi-même —, le jeune François d'Assise s'écrie : « *Maintenant,* je peux vraiment dire : *Notre Père qui êtes aux Cieux.* » Et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus faisait de l'humilité la condition de l'espérance quand elle affirmait : *La sainteté n'est pas dans telle ou telle pratique, elle consiste en une disposition du cœur, qui nous rend humbles et petits entre les bras de Dieu, conscients de notre faiblesse et confiants jusqu'à l'audace en sa bonté de Père*[2]. Pas de confiance en Dieu sans humilité.

Deux propositions résument tout ce qui précède :

1) *L'espérance théologale est indissolublement désir de Dieu et confiance en Dieu ;* elle est confiance parce qu'elle vise quelque chose qui nous dépasse[3].

2) *L'espérance est vertu théologale.* Sous ses deux aspects, elle dit rapport immédiat à Dieu lui-même.

2. *Novissima verba,* à la date du 3 août.

3. Pour être réel, le désir de Dieu réclame l'intervention divine, donc la confiance en Dieu. Inversement, celui qui se confie en Dieu ne peut, selon le mot célèbre de saint Thomas, attendre moins que Dieu lui-même : « Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse » (*Sum. theol.,* IIª IIªᵉ, q. 17, a. 2).

L'espérance dans ma vie de prière

Ainsi comprise, l'espérance joue-t-elle, à côté de la foi et de la charité, un rôle dans l'oraison ? Considérons les différents éléments que nous venons de mettre en lumière. Et d'abord le désir.

Répondant à un questionnaire, une bonne vieille avait cette belle réponse : « *Nous espérons, avec la grâce de Dieu et l'aide des sacrements, parvenir dès cette vie à une union profonde de notre nature humaine avec sa vie divine, en attendant l'union parfaite et totale de la vision béatifique.* »

L'oraison, normalement, est le lieu privilégié de l'union avec Dieu, prélude de la vie du ciel. Le désir de rencontrer Dieu doit animer le début de toute véritable oraison. Sensibilisée intérieurement par la grâce, l'âme possède un dynamisme mystérieux qui la pousse vers Dieu. Mais les cendres recouvrent souvent cette flamme et l'empêchent de brûler. Une prise de conscience de cette aspiration latente ouvre toutes grandes les portes de l'âme. Plus l'attirance du monde se fait sentir, plus l'esprit se voit accaparé par mille choses, plus Dieu paraît lointain, et plus l'âme doit faire appel à la grâce propre de l'espérance avec son désir militant de Dieu et de vie avec Dieu.

Ce n'est pas tout. Le désir dont nous parlons ne doit pas seulement introduire à la véritable prière, il doit la soutenir, la nourrir, la vivifier. Découvrons ce désir au cœur même de la foi et de la charité.

La foi est connaissance dans la nuit. Des mots humains donnent accès au Mystère divin. Par eux, j'entre en contact avec Dieu. Telle est la vérité. Mais trop souvent, ce Père, ce Sauveur, me paraît loin, presque étranger. Je relis un passage d'Écriture, je répète telle formule du *Credo* : la vérité ne semble pas mordre sur mon esprit, je n'arrive pas à *réaliser* ce que j'affirme. Je voudrais alors, non pas dépasser ces mots — sans eux je ne puis connaître Dieu ici-bas —, mais leur conférer un nouveau relief, leur redonner vie tant ils me paraissent usés et

morts. Quand donc en percevrai-je le véritable sens, la profondeur ? Quand la présence et l'action divines s'imposeront-elles à moi ? Et l'âme gémit.

Dieu répond et il se présente alors dans une lumière nouvelle. C'est toujours le même Dieu, le même Père, et il me semble différent de celui que je connaissais jusque-là : *Dieu était mon Père, et je ne le savais pas.* La foi est recherche du Dieu Vivant, du Dieu éternellement jeune et toujours nouveau. Dieu est plus merveilleux que nous ne pouvons l'imaginer; il dépasse à l'infini tout ce que nous pouvons penser de lui. Aussi la foi, qui vit, progresse et se purifie, va-t-elle de découverte en découverte. Et l'espérance la pousse dans cette quête et cette conquête, elle l'anime d'un élan toujours renaissant dans la recherche du Visage divin.

Quelles que soient les grâces d'illumination, Dieu ne découvre pas sur cette terre le plus profond de son secret : il reste incompréhensible; nous le connaissons, mais dans la nuit; nous lui parlons face à face, mais les yeux fermés. Quand la prière se fait plus fervente, l'âme voudrait en toute vérité voir s'écrouler le mur qui la sépare de l'Aimé; elle voudrait le connaître, non plus dans des mots humains, mais dans la Parole éternelle, en Dieu lui-même. Les saints ont vécu intensément cet aspect de l'espérance; souvent ils ont été hantés par le désir de voir sans plus tarder celui qu'ils atteignaient à tâtons dans la foi. Qu'on se rappelle les pages, presque innombrables sur ce sujet, d'un saint Jean de la Croix : « *Je vis sans plus vivre en moi, et mon espoir est de telle guise, que je meurs pour ce que je ne meurs* [4]. »

Si le désir de Dieu habite celui qui vit de foi, un sentiment analogue anime la charité de celui qui s'unit à Dieu dans l'oraison.

Un amour satisfait de lui-même ne mérite plus le nom d'amour. Une prière qui ne se porte pas au-delà d'elle-même dans

4. *Couplets de l'âme qui peine pour voir Dieu,* traduits par le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, dans les *Œuvres spirituelles du bienheureux P. Jean de la Croix,* Éd. Desclée de Brouwer, 1949, p. 1128.

le désir d'un amour plus pur n'est pas rencontre de Dieu. Sans doute la charité n'a pas besoin de l'espérance pour ressentir cette insatisfaction. Elle est cependant trop démunie pour faire face à tout ; elle réclame son aide. Notre ferveur et notre générosité sont, à chaque instant, aux prises avec l'égoïsme, la dispersion, la tiédeur, les distractions... Ainsi c'est avec les meilleures intentions que je m'agenouille : pour une fois, je vais être tout au Seigneur. Et voici qu'au bout de quelques instants, mon esprit bat la campagne, une vieille rancune se réveille dans mon cœur. A qui la montée dans la charité n'apparaît pas comme une œuvre gigantesque, la plus grande de toutes ? Ne faut-il pas qu'un désir, toujours renaissant malgré les obstacles, soutienne la charité, et cela d'abord pendant le temps de la prière secrète ? Ici encore il faut faire appel à l'espérance et à sa grâce particulière.

Et puis notre charité est parfois si faible ; la tentation s'insinue : quitter ce prie-Dieu et aller en d'autres lieux faire œuvre décidément plus utile. Il faut tenir contre cette tentation, chercher Dieu là où je suis. Je ne sais pas si j'aime ? « Si je vous aime, gardez-moi dans votre amour ; si je ne vous aime pas, regardez la droiture de ma volonté. » Dépassant l'horizon de ce monde, nous en viendrons à souhaiter pour nous l'amour que connaissent les élus, un amour que le péché ne saurait briser ou attiédir, un amour où le cœur vibre avec toutes ses richesses, alors qu'en ce monde nous restons si souvent en deçà de nos possibilités.

Le désir de connaître, d'aimer Dieu davantage, inspire donc la foi et la charité. Une âme qui prie c'est une âme de désir. Paul Claudel l'avait bien compris. C'est par un hymne au désir de Dieu que s'achève le poème consacré à sainte Thérèse d'Avila. Quel sentiment pouvait mieux exprimer le fond de son âme ?

> Heureux qui dans la recherche du Paradis dont il est écrit et dans la découverte de Dieu,
>
> Chaque jour plus jeune, et chaque jour plus fort, et chaque jour plus sûr dans la foi, et chaque jour plus ardent, et chaque jour moins satisfait et plus joyeux,
>
> Comme Crusoé pour une grande aventure jadis quand il se défit de son héritage et de sa maison,

Embarque sans rien réserver toutes les ressources de son intelligence et de son imagination,
Et là où le corps hébété fléchit et où la volonté s'embarrasse et se retire,
Coule tout son navire sous lui, et passe outre par la passion et par le désir[5]!

Une prière confiante.

Le désir appelle la confiance en Dieu. Ici également l'espérance intervient.

Je vais faire oraison, dit-on. Comme s'il s'agissait d'une tâche semblable à celles qui jalonnent nos journées! Faire oraison, ce n'est pas couper du bois ou écrire une lettre. Prier, c'est faire œuvre divine, puisque c'est vivre avec Dieu, pour lui, de sa propre vie. Savoir-faire et entraînement n'y suffisent pas; à chaque instant Dieu doit nous inspirer : « *Nul ne peut dire : Jésus est Seigneur, que sous l'action de l'Esprit-Saint* » (1 Co 12, 3). D'où l'attente, la supplication, la confiance, qui doivent marquer non seulement le début de la prière, mais l'oraison en entier. A certains moments, l'âme peut sentir le besoin de faire entendre un appel plus pressant : « *Seigneur, apprenez-moi à vous aimer comme vous voulez être aimé de moi en cet instant.* » Mais toujours elle doit garder conscience de son incapacité, — nous retrouvons l'humilité, la pauvreté spirituelle. Elle ne doit s'appuyer ni sur la créature, ni sur soi, ni même sur ce que Dieu a déjà fait en elle : aucune terre ferme ne doit la supporter; elle doit regarder le ciel et vivre *suspendue à Dieu.*

Comme toute véritable attente, la confiance sait se faire silencieuse : quand on attend quelque chose d'important, on est incapable de faire rien d'autre. Ainsi dans la prière. Deux excès guettent celle-ci : la paresse ou le bavardage. A force de se défendre contre la paresse, ne risque-t-on pas de tomber dans le bavardage ? L'âme qui prie doit apprendre à se taire. Étant pur désir de Dieu, pure confiance en lui, elle est mieux prépa-

5. *Feuilles de saints,* sainte Thérèse.

rée à recevoir la visite de celui qui attend peut-être cette disponibilité pour rendre plus pénétrant le regard de sa foi, plus chaude l'ardeur de sa charité et l'attirer à lui.

Nous venons d'évoquer certains aspects de l'espérance dans l'oraison. Cette vertu, on le voit, n'y joue pas un rôle adventice, elle n'en est pas un simple préambule. Elle en est partie essentielle, au même titre que la foi et la charité, chacune des vertus théologales apportant sa note à l'union divine. Nous n'avons donc pas à considérer comme soustrait à celle-ci le temps que nous pouvons lui consacrer : non seulement elle attise notre foi et provoque notre charité, non seulement elle ouvre notre âme à une plus grande abondance de grâce; vertu théologale, elle nous unit déjà à Dieu.

Sans doute le langage sépare des actes que la vie réunit. A certains moments foi, espérance et charité vont jusqu'à se confondre. A d'autres, la foi prend le pas, ou l'espérance, ou la charité. De toutes façons, l'espérance théologale est toujours à l'œuvre, que ce soit dans des actes conscients, que ce soit, d'une manière plus diffuse, dans l'*atmosphère* de désir et de confiance qu'elle fait naître et dans laquelle l'âme doit respirer. Aux plus hauts sommets de la vie mystique, elle est encore là : la confiance est repos en Dieu, de qui l'âme reçoit à chaque instant la joie qui l'habite; le désir perd quelque chose de sa combativité et de son impatience pour être aspiration paisible à une union qui ne saurait se réaliser ici-bas.

L'espérance et le temps de ma prière

Prier ne suffit pas, il faut *prier sans cesse*[6]. Cette invitation de Jésus ne manque pas d'intriguer les âmes qui veulent la prendre au sérieux. Toujours prier, est-ce possible ? Ici également, l'espérance théologale peut être de quelque secours. Con-

6. Lc 18, 1; cf. 1 Th 5, 17, etc.

sidérons les choses du côté de l'oraison avec le rayonneme
qu'elle doit avoir sur l'ensemble de nos journées ; nous verro
ensuite le problème du côté des activités.

Dom Hesbert, présentant dans cette revue l'édition des *Co
férences ascétiques de Dom Claude Martin,* proposait, sous
titre suggestif de *L'oraison continue,* la solution apportée
notre problème par le grand spirituel du XVII[e] siècle[7].

Pour ce dernier, la solution n'est pas dans la multiplicati
des actes des vertus théologales. Même dans l'oraison propr
ment dite, ces actes ne sont pas indispensables à l'âme qui
habituellement unie à Dieu. « *L'oraison,* selon Dom Claude Ma
tin, *commence, continue, finit par une habitude de foi et d
mour, ou, si cela se peut dire, par un acte habituel de foi
d'amour tout ensemble.* »

Ce qui nous intéresse dans ce texte, ce n'est pas l'absen
— symptomatique — de l'espérance, c'est l'idée d'*acte habitu*
On devine la pensée de l'auteur. Il ne veut pas dire que le se
fait de posséder la foi et la charité constitue la prière con
nuelle. L'*habitude de foi et d'amour,* dont il s'agit, ne va p
sans une certaine activité, sans une certaine actualisation de
vertu, qui laisse comme une impression plus ou moins con
ciente de la présence de Dieu connu et aimé. Cette impressi
est normalement le fruit d'actes antérieurs qui ont laissé d
traces dans l'âme ; celle-ci se sent vivre sous le regard de Di
sans avoir à poser d'une manière explicite des actes. Dom Mart
parle d'*acte habituel,* et il se rend compte de ce que peut avo
d'insolite sa manière de parler. Mais comment traduire cet é
intermédiaire entre la puissance immédiate de faire quelq
chose (*habitus*) et l'acte conscient et explicite ? L'expérien
quotidienne vient d'ailleurs au secours de la parole : l'enfa
qui joue devant sa mère ne pense pas continuellement à ell
cette présence réjouit cependant le fond de son cœur sans qu
ait besoin d'y prendre garde.

Utilisons ces remarques. Elles valent pour la foi et la ch
rité (nous n'avons pas à nous y arrêter) ; elles valent aussi po
l'espérance. Nous allons même voir que dans ce dernier cas el

7. *La Vie Spirituelle,* juin 1957, pp. 630-643.

jettent sur le problème de l'oraison continuelle une lumière précieuse.

L'acte habituel, avons-nous dit, marque l'esprit et le cœur sans accaparer toute leur attention. Or, c'est un fait d'expérience, tout désir, toute attente, impressionnent de manière particulièrement vive celui qui espère; ces sentiments rendent l'objet présent sans qu'il soit nécessaire de poser des actes précis. Qu'il suffise d'évoquer certains de nos souvenirs : attente d'un être cher, d'un secours, désir d'une récompense, d'une joie. L'insatisfaction que suppose l'espoir, la hâte de voir le vide comblé, l'optimisme qui nous habite, tout cela explique assez que nous puissions vaquer à nos occupations en vivant ailleurs, dans un autre monde, par toute une partie de nous-même. Encore faut-il, pour que cela se réalise, que cette espérance ait été assez vivante dans le passé et que son objet nous captive.

Revenons à notre problème. Plus l'oraison aura avivé le désir de Dieu — spécialement le désir de l'aimer davantage — et plus la vertu d'espérance avec l'union qu'elle réalise avec Dieu nous permettra de vivre sans cesse avec Dieu et attisera notre foi et notre charité.

Mais, objectera-t-on, ne faut-il pas en dire autant des deux autres vertus théologales ? Si, mais en partie seulement. Il y a en effet un dynamisme propre à l'espérance; nous sommes ainsi faits que bien souvent nos manques et nos désirs nous préoccupent davantage que nos richesses. C'est pour cette raison que l'espérance théologale peut apporter une réponse originale au problème de l'oraison continuelle.

Considérons maintenant nos activités en elles-mêmes et faisons appel à une autre expérience : celle de nos propres limites. Que d'obstacles à surmonter pour aboutir à une réalisation quelconque : livrer à temps ce travail, mener à bonne fin cette affaire, prendre telle décision importante... Par le fait même, tout peut être occasion de confiance en ce Dieu qui *opère en nous le vouloir et le faire;* profitons de tout pour nous appuyer sur lui, pour œuvrer avec lui. Agir ainsi, c'est encore espérer, c'est donc être uni à Dieu au cœur même de l'action. Et puis cette œuvre ne saurait être fermée sur elle-même. Pour le

croyant, elle constitue un maillon d'une immense chaîne qui relie la terre au ciel; l'accomplir en Dieu, c'est s'accomplir soi-même, c'est préparer l'avènement du Royaume. Ainsi emportée par le mouvement de l'espérance théologale, l'action humaine devient, dans sa structure même et sans qu'il soit nécessaire de la mettre entre parenthèses, moyen d'union à Dieu. Mais vouloir rencontrer Dieu de cette manière est chimérique si notre prière ne connaît pas ces temps forts qui ne peuvent être vécus que dans le silence et la solitude.

★

Il est temps de conclure. Ces pages n'ont pas voulu minimiser le rôle de la foi et de la charité dans l'oraison. Sans elles, pas d'oraison; le dynamisme de la vie théologale est constamment attiré par l'amour en qui se parfait au mieux en ce monde l'union avec Dieu. Nous avons voulu seulement mettre en lumière le mouvement d'espérance qui est impliqué par les deux autres vertus théologales. Laisser l'espérance dans l'ombre, c'est oublier les conditions terrestres de notre connaissance et de notre amour de Dieu. Nous sommes des pèlerins de la Terre Promise. Nous ne sommes pas au terme. Nous avançons dans la nuit et les combats nous mettent à l'épreuve : cette obscurité, ces luttes, exigent et excitent l'espérance qui, à son tour, réveille et attise la foi et la charité [8].

Chacun a sa manière à soi de rencontrer Dieu, chacun fait comme il peut... et il n'est pas question de modeler tout le monde sur le même moule. On peut pourtant se demander si le temps que nous vivons n'est pas en train de redécouvrir beaucoup des richesses de la divine espérance. Il serait trop long de dénombrer les raisons humaines et surnaturelles de ce fait. Une

8. On ne saurait trop y insister : dans la vie théologale de celui qui est en grâce avec Dieu, foi, espérance, charité sont organiquement unies; elles s'appuient l'une sur l'autre, s'attisent l'une l'autre : pas d'espérance ni de charité sans foi; celle-ci augmente avec l'espérance et la charité; la charité rend l'espérance plus fervente comme l'espérance pousse à un plus grand amour, etc. (cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 62, a. 4; IIª IIæ, q. 17, a. 6, 7 et 8).

ainte Thérèse de l'Enfant-Jésus n'aurait-elle pas été, par exem-le, suscitée pour faire entendre un message d'espérance au XX^e siècle qui en a tant besoin ? Quoi qu'il en soit, *la prière es pauvres gens,* si chère à la descendance spirituelle de Char-es de Foucauld et si bien adaptée à la mentalité actuelle, n'est ien d'autre, au fond, qu'une mise en relief de l'espérance théo-ogale.

Une âme qui prie c'est toujours une âme qui croit, espère, ime. Disons, en finissant, que, de nos jours, c'est peut-être urtout une âme qui, sans se lasser, dans la solitude comme ans l'agitation de notre monde, désire et attend Dieu.

V. de Couesnongle, o. p.

LES PURIFICATIONS DE LA PRIÈRE

d'après saint Jean de la Croix

Qu'on se méfie de saint Jean de la Croix en le proposant comme un prophète de l'exceptionnel, ou qu'on s'y recherche, sous prétexte de « savoir où l'on en est », les deux attitudes sont également fausses.

Le surnaturel n'est pas proposé à l'homme comme un refuge pour esthètes en mal d'expériences. Par ailleurs, l'Église ne proposerait pas pour docteur, un auteur dont il faudrait se méfier. Saint Jean de la Croix ne prétend pas tout dire. Mais ce qu'il nous apprend de l'éducation de notre prière, de la fidélité dans la foi, des purifications de l'espérance est valable pour tous. On saura gré à Dom Lefebvre de nous rendre compréhensible son langage et de nous rappeler que les chemins de la prière sont les mêmes pour tous.

Lorsque nous lisons les grands mystiques — un saint Jean de la Croix ou une sainte Thérèse, puisqu'il faut toujours en revenir à eux — le premier profit que nous en retirons est celui d'une plus haute estime pour les biens surnaturels qu'ils décrivent, pour cette vie d'oraison, d'union à Dieu dont on sent si vivement qu'elle est pour eux l'unique bien, l'unique réalité : ses splendeurs, ses richesses intimes, inaccessibles à nos yeux en leurs profondeurs secrètes, transparaissent à travers les manifestations plus extérieures, les signes sensibles plus aptes à

veiller notre attention distraite, que sont par exemple les ravissements et les extases d'une sainte Thérèse.

Mais il convient de n'en pas rester à ce stade d'un émerveillement étonné, de passer de là à une vraie estime profonde pour réalité qui se cache sous ces brillantes apparences. Nous la devinerons ainsi plus proche, peut-être, de notre humble effort quotidien vers Dieu, plus directement située dans la ligne même du but vers lequel il tend.

C'est alors que l'expérience de ces grands saints prendra pour nous valeur d'exemple, que nous pourrons en tirer pour notre vie une leçon pratique : que nous devions ou non approcher un jour des sommets qui nous sont montrés, les discerner de loin c'est savoir en quelle direction il faut progresser, quels sont vers Dieu les chemins les plus directs, les attitudes essentielles en lesquelles il importe avant tout de nous mettre en sa présence.

C'est dans cette ligne de pensée que nous voudrions proposer quelques réflexions au sujet des « Nuits » de saint Jean de la Croix.

Pourquoi une deuxième Nuit.

La Nuit des sens est présentée par le saint Docteur comme « commune » et il la décrit comme une purification surtout morale ayant pour but d'éliminer un certain nombre d'imperfections dont il parle longuement.

Tout ceci reste dans la ligne normale du travail de notre sanctification. La Nuit de l'esprit, au contraire, est dite « exceptionnelle » et les textes qui la décrivent peuvent donner l'impression d'une purification plutôt « psychologique » qui tendrait à permettre à l'intelligence de jouir d'une lumière intellectuelle nouvelle, d'un tout autre ordre que la connaissance naturelle, étrangère à tout le sensible et qui peut paraître plus angélique que humaine. Cette seconde Nuit aurait-elle donc pour but de conduire en quelque sorte à une sainteté d'un ordre supérieur réservée à un petit nombre et faite plus encore de pureté toute spirituelle de l'intelligence que de droiture de la volonté ?

I

LA PURIFICATION DES SENS

Pour répondre à cette question, il faut d'abord considér comment saint Jean de la Croix conçoit la purification des se et ses rapports avec celle de l'esprit. Ces rapports étant, a yeux du Saint, très étroits, ce qui est dit de la première Nu aidera grandement à comprendre comment il faut interpréter seconde.

Dans le Prologue de la Nuit des sens, saint Jean de la Cro la définit ainsi : « Une contemplation purificatrice qui produ passivement dans l'âme le renoncement à soi-même et à tou créature. » L'âme, en cette Nuit, « s'évade de l'amour-prop et de tout le créé, mourant par une vraie mortification aux cré tures et à soi, afin de posséder en Dieu la douce et savoureu vie d'amour ». Il s'agit donc pour l'âme de devenir « pl forte » et « confirmée dans les vertus » (*Nuit obscure,* l. ch. 1).

Ces vertus, en effet, elle les possède déjà en un certa degré : elle trouve dans les exercices spirituels une saveur q lui rend assez facile le renoncement aux choses extérieures, pratique de la pénitence. « Pourtant, au sens vraiment spiritue ce qu'elle fait est bien faible, bien imparfait. Le mobile de c pratiques et exercices, c'est la consolation, c'est l'attrait q charme. » La purification dont l'âme a besoin a donc pour b de l'affermir dans la pratique du renoncement et de toutes l vertus en faisant reposer celles-ci non plus sur le fondeme fragile et mêlé d'amour-propre du goût et de l'attrait, mais s le fondement beaucoup plus ferme de « fortes habitudes ». C peut déjà noter ici que ces « fortes habitudes », l'âme qui ent dans la Nuit des sens « n'a pas encore eu l'occasion de les acqu rir... elle n'a pas un cœur formé par des luttes ardues à la pr tique des vertus » (ch. 1), ce qui serait difficile à comprendre la « Nuit passive » des sens ne survenait qu'après une « Nu active » où l'âme aurait déjà lutté courageusement contre s défauts.

Qui manque d'humilité manquera de patience.

On comprendra mieux la nature de la purification que l'âme a ainsi à subir en exposant le détail des imperfections dont elle doit se dépouiller, imperfections qui dénotent une âme encore bien peu avancée et méritant au sens propre le nom de « commençant » qui lui est donné. D'abord, elle se complaît en elle-même et dans l'apparente perfection de ces exercices spirituels qui lui donnent tant de goût et de consolation. En ceux-ci elle trouve « une source secrète d'orgueil », « orgueil et présomption » qui se manifestent dans sa conduite par mille signes tels « une présomption parfois naïve parfois choquante » en parlant des choses de la vie spirituelle, la singularité dans « les démonstrations extérieures, mouvements, soupirs, attitudes étranges » ou encore une conduite envers le confesseur qui va jusqu'au « confesseur spécial pour les mauvais cas ». Sans compter la recherche des éloges et l'esprit de critique ou même de dénigrement. Et ceux qui échappent entièrement à ces imperfections « sont l'exception ». « C'est pour ce motif que Dieu introduit dans la Nuit obscure les âmes qu'il veut purifier » (ch. 2).

Ce manque d'humilité se traduit — comme il fallait s'y attendre — par un manque de patience : « Quand le goût et la saveur que donnent les choses spirituelles viennent à manquer, leur nature est décontenancée, la mauvaise humeur les envahit, ils font sans bonne grâce ce qui leur incombe, se fâchent pour un rien et se rendent parfois insupportables. » Ils s'en prennent également « aux défauts d'autrui, sous l'impulsion d'un zèle peu modéré : on les blâme, on se laisse aller à les morigéner avec aigreur ». Ou encore : « en découvrant leurs propres imperfections ils oublient l'humilité et s'emportent contre eux-mêmes » (ch. 5). Ces âmes, se complaisant en elles-mêmes, s'irritent de trouver en elles des imperfections ; lorsqu'il leur arrive de tomber en quelque faute, de constater qu'elles ne sont pas aussi parfaites qu'elles le voudraient, cela les met dans un état de mauvaise humeur, de mécontentement d'elles-mêmes et des autres qui les rend irritables et promptes à se fâcher pour

un rien. « Chez ces personnes, la guérison par retour à la douceur spirituelle ne peut venir que de la Nuit obscure. »

Qui manque d'humilité manquera de patience. Il manquera aussi de docilité, croira pouvoir se conduire lui-même, d'après ses propres lumières, et traitera les choses de la vie spirituelle avec une assurance, une confiance en son jugement propre bien opposées au véritable esprit de foi qui lui ferait comprendre avec quel respect, quelle réserve, quel humble effacement de soi il faut traiter des choses de la grâce. Il cherchera tout ce qui est conforme à son goût, tout ce qui, lui apportant consolation et douceur, l'affermit encore dans cette assurance, dans cette confiance en lui-même, lui donnant l'impression qu'il fait quelque chose pour Dieu et qu'il est favorisé des marques de son amitié : c'est une âme qui « désire plus la jouissance de l'esprit que sa pureté » et c'est pourquoi « elle préfère la pénitence corporelle à la soumission et à l'obéissance » et « ce dérèglement va parfois si loin que du seul fait d'aller à un exercice par obéissance elle perd le désir de l'accomplir et toute dévotion... elle se persuade qu'elle ne fait rien de bon dans le service de Dieu quand elle ne peut agir comme il lui plaît » — « se trouver satisfaite dans ses goûts est pour elle aimer Dieu et le satisfaire ». Ceux qui agissent ainsi sont « de vrais enfants, puisque leur activité ne vient pas de la raison, mais qu'ils se laissent diriger par leur goût... à ceux-là il importe beaucoup d'entrer dans la Nuit obscure pour se débarrasser de ces enfantillages... Cette Nuit doit les sevrer de tous les attraits sensibles par la pure sécheresse et les ténèbres intérieures ; ils abandonneront par ces épreuves leurs imperfections puériles et se sentiront poussés vers la pratique des vertus par des voies nouvelles ». A nous de tendre vers ce but autant que cela est possible par nos efforts personnels, mais il est « impossible de nous défaire complètement de ces imperfections tant que Dieu n'intervient pas en nous passivement par la purification de la Nuit obscure » (ch. 6 et 7).

Nuit active et Nuit passive.

Telles sont les faiblesses dont l'âme se doit dépouiller en passant par la Nuit des sens. En tout ceci il ne s'agit pas directement de purifier l'âme de l'attachement aux biens sensibles : aux biens extérieurs. Ce travail de renoncement aux choses extérieures est celui qui est décrit dans la Nuit active des sens, au premier livre de la *Montée du Carmel*. C'est là que saint Jean de la Croix invite l'âme à se purifier des affections qui l'attirent vers les biens sensibles, affaiblissant ainsi la force de sa volonté en la divisant, l'aveuglant à l'égard des vrais biens spirituels, etc. Ce dont il s'agit ici, c'est plutôt de purifier le motif qui anime cet effort de renoncement, d'apprendre à pratiquer le détachement non plus sous l'impression d'attraits sensibles imparfaits, fragiles et passagers, mais sous l'influence d'un profond attachement à la volonté de Dieu, effet d'une foi forte. Les vertus, le renoncement ne deviennent vrais et solides que dans la mesure où ils reposent sur cette base. Cela fait comprendre les rapports entre Nuit active et Nuit passive des sens et combien elles ne peuvent être, dans la réalité concrète, deux étapes successives, mais deux aspects d'un même progrès : la première, en effet, ne peut aboutir à un résultat sérieux si elle n'est accompagnée par la seconde, soutenue par elle. Et cela explique pourquoi saint Jean de la Croix considère la Nuit passive des sens comme commune. Sans doute, elle peut être plus ou moins intense, ou même à peine ébauchée, mais le progrès qu'elle doit faire réaliser est un progrès vers lequel tend toute vie spirituelle un tant soit peu sérieuse. La Nuit active et la Nuit passive des sens semblent donc être deux aspects d'une même purification, l'un plus extérieur et où notre activité pourra donc avoir plus de part, l'autre plus intérieur et qui relèvera donc plus particulièrement de l'action de la grâce. Ceci se trouve confirmé par ce qui a été dit des imperfections dont l'âme doit se dépouiller par la Nuit passive des sens, imperfections qui supposent une vertu encore bien élémentaire et reposant sur un fondement assez fragile, ce qui laisse entrevoir que la Nuit

active elle-même n'est pas très avancée encore. D'ailleurs sain
Jean de la Croix ne dit-il pas lui-même que, « pour les commen
çants habituellement recueillis, le changement (l'entrée dans l
Nuit passive des sens) se produit plus vite que pour d'autres e
accompagne pour ainsi dire leurs débuts » (ch. 8).

Puisque la Nuit passive des sens est si étroitement unie à l
Nuit active il est facile de deviner que, comme elle, elle consis
tera essentiellement dans une purification d'ordre moral. C'es
ce qui ressort, d'ailleurs, des textes des chapitres 12 et 13 su
les profits que l'âme en retire. « En premier lieu, la connais
sance de soi qui révèle nos misères... L'âme soumise aux aridi
tés découvre en soi une bassesse et une misère qu'elle ignorai
au temps de sa prospérité... il naît de là pour l'âme une façor
de traiter avec Dieu plus respectueuse et plus circonspecte..
et Dieu est plus content de ce peu de satisfaction que l'âm
éprouve, et de l'affliction qu'elle sent craignant de ne pas bie
le servir que de toutes les œuvres qu'elle faisait auparavant..
l'âme acquiert ainsi l'humilité spirituelle... elle devient soumis
et obéissante dans la voie spirituelle... elle acquiert une sobriét
spirituelle admirable... elle reporte presque continuellement s
pensée vers Dieu avec la crainte, dont nous avons parlé, de lu
être infidèle », et tout cela, c'est la Nuit obscure qui « l'éveill
par ses sécheresses et son abandon ». C'est par là que l'âm
devient « douce et traitable envers Dieu, patiente pour elle
même et pour le prochain ».

Les progrès que l'âme accomplit en cette Nuit sont donc de
progrès dans l'humilité, la douceur, la patience, la docilité. E
les moyens par lesquels la grâce produit ces dispositions dan
l'âme sont très simples : sécheresses, aridités, crainte de ma
servir Dieu que fait naître ce manque de goût pour les chose
divines. Sans doute, au milieu de ces sécheresses commence
poindre une grâce plus cachée que l'âme doit laisser s'éveille
en elle, se gardant de l'étouffer par l'inquiétude que lui caus
son inaction apparente et par les inutiles efforts où elle est tenté
de disperser ses forces : « Il faut alors laisser l'âme en paix e
en repos, même quand il semble évident qu'on ne fait rien, qu'o

perd son temps. Les spirituels font en réalité beaucoup en pratiquant alors la patience, en persévérant dans l'oraison tout en n'y faisant rien... quand l'activité de l'âme est suspendue, il n'y a plus d'obstacle à la contemplation infuse que Dieu s'occupe à donner, vivifiant l'âme par une plus grande abondance de paix — et par cette paix l'esprit d'amour s'allume et brûle de plus en plus en elle. Cette obscure et secrète contemplation renferme l'amour qui s'attache à l'âme; elle n'est en effet pas autre chose qu'une infusion secrète, pacifique et amoureuse de Dieu, et, si on la laisse libre, elle enflamme l'âme en esprit d'amour » (ch. 10).

La grâce dont il s'agit ici est bien une grâce d'oraison infuse, mais très simple, sans aucun caractère extraordinaire, et où domine la charité : l'âme aime plus qu'elle ne voit, ou mieux ce qu'elle voit c'est qu'elle doit aimer. Et ceci est tout à fait selon l'ordre normal de notre sanctification : notre intelligence, liée par les conditions matérielles de notre vie terrestre, ne peut s'élever à une connaissance directe des réalités spirituelles, et c'est pourquoi elle est devancée par la charité. Le caractère propre de la charité dont il est question ici c'est simplement qu'elle repose non plus sur des sentiments de douceur ou de consolation, mais sur une grâce plus forte et plus austère agissant non plus sur les facultés sensibles, mais sur la volonté qui se sent inclinée vers Dieu « sans en savoir la cause ni le motif ». Ce motif, c'est une foi plus pure et plus dépouillée, dont l'âme n'a pas encore conscience bien clairement, mais elle en prendra conscience à mesure que progressera la purification de la Nuit de l'esprit.

En tout ceci, la Nuit passive des sens apparaît donc comme une action de la grâce dans l'âme ayant pour but de la dépouiller d'imperfections morales : l'amour-propre, l'attachement à l'esprit propre et à la volonté propre, le manque de docilité et de douceur, qui sont le fruit d'une trop grande confiance en soi. Et cette purification se réalise par des moyens très simples et qui restent dans l'ordre normal de la sanctification.

On pourrait noter cependant au moins un texte où saint Jean de la Croix parle des souffrances de la Nuit des sens en termes

assez violents, au chapitre 11. Mais on remarquera que le Saint, en ce passage, cite l'Écriture en lui empruntant des expressions qu'il applique telles quelles aux états qu'il décrit. On peut constater également que, dans les passages où il peindra sous des couleurs sombres et tragiques les purifications de la Nuit de l'esprit, il en sera de même : ces couleurs seront empruntées à la Sainte Écriture et c'est elle qui fournira ces expressions violentes. Peut-être y a-t-il lieu de tenir compte de ce fait dans l'interprétation de ces passages. Si l'on se rappelle, de plus, que saint Jean de la Croix est castillan, et que son style s'en peut ressentir, il sera permis de supposer, sans rien retrancher à l'intensité ni à la profondeur de la purification nécessaire pour ouvrir l'âme à la grâce, que les épreuves qui sont l'instrument de cette purification se peuvent présenter sous une forme plus intime, plus secrète et plus dépouillée que ne l'insinueraient de telles expressions. Les textes ne manquent pas d'ailleurs qui montrent que telle est, au fond, la pensée du saint Docteur : ici encore, la « sobriété spirituelle » qui lui est chère peut trouver sa place.

II

LA NUIT DE L'ESPRIT

La Nuit des sens apparaît donc comme étant dans la ligne normale de la sanctification. Il y aura tout lieu de croire qu'il en est de même de la Nuit de l'esprit si saint Jean de la Croix la présente comme une continuation de la Nuit des sens, achevant la même purification que la première a commencée, conduisant jusqu'à son terme une œuvre qui reste essentiellement la même. Mais saint Jean de la Croix présente-t-il les deux Nuits comme étant ainsi les deux étapes d'un même travail, ou comme étant deux états différents l'un de l'autre entre lesquels il y aurait comme un hiatus, le premier étant commun à tous, le second étant réservé à quelques-uns en qui Dieu se réserve de manifester des effets extraordinaires de sa grâce ? Certains textes feraient pencher vers la deuxième hypothèse : « La Nuit des sens est commune... la Nuit de l'esprit est exceptionnelle...

a première est amère et redoutable pour le sens... la seconde e peut lui être comparée, elle n'est qu'horreur et épouvante our l'esprit » (ch. 8). « Le chemin ardu où l'âme cheminera nsuite n'est autre chose que la seconde Nuit, celle de l'esprit, ar laquelle l'âme s'unit en pure foi à Dieu ; car cette foi seule ermet d'aboutir à l'union divine. Par cela même qu'il est parti- ulièrement ardu, ténébreux et effrayant, au point que le carac- ère de la Nuit des sens n'y est guère comparable, ainsi que ous le montrerons, on comprendra que le nombre de ceux qui e parcourent est restreint, et aussi que les fruits en sont infini- ient plus abondants » (ch. 11). Et encore : quand la Nuit des ens n'est, dans la pensée de Dieu, « qu'une transition préparant entrée dans la Nuit beaucoup plus pénible de l'esprit, qui onduit à l'union d'amour avec Dieu — privilège ordinairement 'un petit nombre — elle se complique de souffrances particu- ères » : tentations, en particulier contre la chasteté, « mille crupules et des perplexités si embrouillées d'après leur impres- ion que rien ne peut les satisfaire, qu'ils ne peuvent se décider i à suivre un conseil ni à céder à un raisonnement. Et c'est a un des plus durs aiguillons, une des plus grandes horreurs e cette Nuit et ces épreuves ont déjà quelque ressemblance vec celles de la Nuit de l'esprit » (ch. 14).

Pourtant, si l'on peut conclure de ces textes que la Nuit de esprit est une étape singulièrement plus ardue que la première, 'autres textes très précis n'en obligent pas moins à affirmer que ette seconde étape fait suite à la première, qu'elle est sur le ême chemin et dans la même direction. La seconde purification u'il reste à subir n'est pas une purification de caractère surtout psychologique » devant rendre une âme humaine capable de 'élever jusqu'à un mode de connaissance de Dieu tout nouveau t quasi angélique. Il s'agit bien ici encore d'une purification ui reste profondément marquée d'un aspect moral : il faut que âme se trouve dépouillée de toutes ses tendances égoïstes, et lus particulièrement de l'orgueil et de la confiance en soi, de outes ces tendances qui la durcissent et la rendent grossière ; faut que, se laissant dépouiller de tout ce en quoi elle pouvait ouver un appui, elle progresse dans les dispositions d'humilité t d'oubli de soi qui mettent tout en elle en harmonie avec le

don de la grâce, la rendant plus souple, plus soumise, l'ouvrant ainsi à l'action de cette force divine qui veut tout transformer en elle.

Saint Jean de la Croix décrit bien la Nuit de l'esprit ainsi : comme une seconde purification faisant suite à la première, et nécessaire même pour que les résultats en soient vraiment affermis. En effet, une fois franchie l'étape de la Nuit des sens, « la purification de l'âme n'est pas encore complète, et ne peut l'être puisque la principale, qui est celle de l'esprit, manque encore. Or, à raison des relations entre les deux parties du tout humain, la purification première, pour violente qu'elle ait été, ne peut être parfaite, il faut qu'elle soit complétée par la seconde » (*Nuit obscure,* l. II, ch. 1). « Par celle-ci doit rigoureusement disparaître toute imperfection des deux parties de l'âme, à savoir la spirituelle et la sensitive, car l'une ne peut jamais être bien purifiée séparément de l'autre et la pureté du sens n'est sérieuse que si celle de l'esprit est délibérément en voie de réalisation. D'après cela, il conviendrait de donner à la Nuit du sens le nom de réforme ou cohibition de l'appétit plutôt que celui de purification, vu que les imperfection et désordres de la partie sensitive trouvent leur force et leur racine dans l'esprit. Les habitudes bonnes ou mauvaises venant du centre, il se fait qu'avant sa purification ni rébellions ni vices n'abandonneront le sens. C'est pourquoi les deux parties sont soumises conjointement à la seconde Nuit et il était expédient pour le sens de subir la première afin de se réformer et d'acquérir le calme qu'il y a trouvé. Par là le sens étant allié et uni à l'esprit en certaine manière, ils pourront se purifier et souffrir avec plus de force » (ch. 3). La purification de l'esprit apparaît donc comme étant en parfaite continuité avec celle des sens, qu'elle parachève.

Avancés et commençants : un seul chemin.

D'ailleurs, quand saint Jean de la Croix parle des imperfections des « avancés », dont ils doivent être purifiés par la Nuit de l'esprit, on s'aperçoit qu'elles ressemblent singulièrement aux

défauts dont la Nuit des sens doit corriger les « commençants ». « Les avancés ont deux sortes d'imperfections, les unes habituelles, les autres actuelles. Les premières consistent en des affections et habitudes imparfaites, ce sont comme les racines demeurées dans l'esprit, là où la purification du sens n'a pu pénétrer. Ce qui a été fait et ce qui reste à faire peut se comparer à la différence qu'il y a entre couper une branche et extraire une racine... Quant aux imperfections actuelles... quelques-uns, parce qu'ils usent de leurs biens spirituels peu intérieurement et en familiarité avec les sens, rencontrent des obstacles et des dangers plus grands que ceux du début, dont nous avons parlé... Dans ce même état, le démon enfle leur présomption, les remplit d'orgueil, et eux, emportés par la vanité et l'arrogance, s'étalent en actes extérieurs qui paraissent trahir la sainteté... ainsi ils deviennent hardis envers Dieu et perdent la crainte respectueuse, sauvegarde de toutes les vertus » (ch. 2). — « Ces avancés, dans leurs façons d'agir et de traiter avec Dieu restent vulgaires... ils comprennent Dieu et en parlent de façon puérile. » Puisque les imperfections sont si semblables on ne s'étonnera pas si la grâce qui en doit purifier est du même ordre, au point qu'elle est décrite dans les mêmes termes : « C'est pourquoi Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens, tant spirituels que sensibles, tant internes qu'externes, laissant l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenir et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse. En elle n'existent plus ni sentiments ni goûts pour les biens spirituels qui l'attiraient jadis » (ch. 3). D'ailleurs, n'est-ce pas un signe ? C'est la même strophe qui a servi à exposer la Nuit des sens que saint Jean de la Croix reprend pour lui donner « une signification particulière en l'appliquant à la Nuit de l'esprit ».

Notons-le au passage, s'il y a continuité entre la Nuit des sens et celle de l'esprit, divers indices montrent qu'il y a également continuité entre la Nuit de l'esprit et l'union à laquelle elle doit conduire. En effet, à mesure que la purification avance, Dieu se donne de temps à autre, d'une façon de plus en plus pure et de plus en plus fréquente. Nuit de l'esprit et union ne

seraient donc pas non plus deux étapes strictement successives, mais il y aurait entre elles une certaine compénétration : l'union n'est possible qu'une fois la Nuit de l'esprit suffisamment avancée, mais celle-ci continue ensuite et il semble bien qu'elle ne doive jamais cesser tout à fait. D'ailleurs, la Nuit active du sens elle-même ne peut jamais être considérée comme complètement achevée : nul, tant qu'il est en ce monde, ne peut se dispenser d'être en garde contre ses « affections et appétits ». Peut-être, en certaines périodes de grâce, l'attrait des joies d'ici-bas sera-t-il comme endormi, mais nul n'est jamais, d'une façon définitive, à l'abri de la tentation, ni dispensé de se tenir sur ses gardes. A plus forte raison, nul ne pourra se considérer comme à l'abri de ces tentations plus intérieures, plus subtiles qui viennent de l'attachement à soi-même, de cet orgueil secret enraciné au plus intime de nous-même et dont l'opacité et la dureté doivent céder peu à peu devant la pureté, la simplicité, l'humilité de la grâce.

Quant à la purification passive des sens, puisqu'elle semble être dans la même ligne que celle de l'esprit, dont elle est en quelque sorte le prélude, on peut dire qu'une fois purifiées les imperfections plus élémentaires elle se prolonge dans et par la Nuit de l'esprit, celle-ci achevant de dépouiller l'âme des imperfections plus subtiles et plus intérieures qui lui restent encore.

La même chose se vérifie d'ailleurs dans la purification plus extérieure qui se fait par la Nuit active des sens : l'âme moins imparfaite n'aura plus à lutter habituellement contre certaines tentations élémentaires, elle n'aura plus envie, par exemple, de se livrer à de grands éclats de colère, mais elle aura besoin encore de faire effort pour repousser des sentiments intérieurs d'impatience ou des manifestations plus discrètes de sa mauvaise humeur.

D'ailleurs, cette continuité de la vie spirituelle est une des pensées les plus habituelles de saint Jean de la Croix qui insiste moins sur les degrés de la vie d'oraison que sur ce qui en fait le fond uniforme, modifié sans doute et profondément suivant les étapes de la vie intérieure, mais restant toujours essentiellement le même. Ainsi, par exemple, au chapitre 10 du livre II de la Nuit, il développe la comparaison entre la grâce de la con-

templation et le feu qui commence par assécher le bois et le noircir avant de le faire briller : « La lumière ou la sagesse amoureuse, qui doit s'unir à l'âme et la transformer, est absolument la même que celle qui purifie et prédispose, comme le feu qui purifie et prépare le bois est aussi celui qui s'y unit et le transforme en feu. »

Il y a toujours dans la réalité vivante une unité dont ne peut rendre entièrement compte un exposé où l'on sépare, pour les analyser, les divers aspects.

III

NUIT DE L'ESPRIT ET LUMIÈRE

Ayant donc essayé de montrer comment la continuité mise par saint Jean de la Croix entre Nuit des sens et Nuit de l'esprit est un élément dont il faut tenir compte dans la façon d'interpréter la seconde, il nous reste à la considérer en elle-même, ce qui revient à se demander comment il faut concevoir la grâce qui agit alors dans l'âme et que saint Jean de la Croix désigne presque toujours par le terme de « lumière ».

Cette lumière est-elle un don extraordinaire ou n'est-elle pas simplement un exercice de la vertu de foi, très parfait sans doute, mais restant dans l'ordre du progrès normal de la vie de la grâce ?

Voyons d'abord les divers aspects de cette « lumière » d'après les textes de saint Jean de la Croix. « Notre-Seigneur opère dans l'âme par le moyen d'une pure et obscure contemplation » (ch. 3). « Purification, contemplation, nudité ou pauvreté d'esprit désignent ici à peu près la même chose » (ch. 4). « Il faut que l'âme soit mise dans le vide, la pauvreté et l'abandon... et c'est ce que Dieu réalise au moyen de cette contemplation obscure... par ces épreuves Dieu humilie profondément l'âme pour la préparer à la grande exaltation qui l'attend » (ch. 6). « Il faut qu'elle attende le moment où, par l'esprit, elle sera devenue dans l'humilité et la pureté assez subtile, simple et délicate pour s'unir avec l'esprit de Dieu » (ch. 7).

En effet, il y a deux raisons pour lesquelles « cette sagesse

divine est non seulement nuit et ténèbres pour l'âme, mais aussi peine et tourment. La première, c'est que la sagesse divine, excédant par son élévation la capacité de l'âme, est par cela même obscure pour elle. La seconde se trouve dans la bassesse et l'impureté de l'âme, ce qui fait que la lumière lui est pénible, affligeante et en même temps obscure » (ch. 5). Ce qui explique pourquoi « plus la divine lumière qui envahit l'âme est pure et simple, plus elle l'obscurcit, la dépouille et la détruit touchant ses perceptions et affections particulières, qu'elles soient d'en-haut ou d'en-bas ; au contraire, moins elle est simple et pure, moins elle la dépouille et moins elle lui paraît obscure... Le divin rayon de la contemplation... en laissant l'âme vide et obscure, la purifie et la remplit de divine lumière surnaturelle sans que l'âme s'en doute et alors qu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres... Du fait que cette lumière est si simple, pure, générale, détachée de tout intelligible particulier, naturel ou divin,... il résulte que sans limite et avec grande facilité l'âme pénètre et connaît tout ce qui se présente, que ce soit du ciel ou de la terre... c'est à cette sagesse générale et simple que le Saint-Esprit se rapporte quand il nous dit par le Sage : « Elle atteint toutes choses en raison de sa pureté. » En cela se trouve le caractère propre de l'esprit purifié et anéanti selon les affections et connaissances particulières. Ne goûtant rien, ne comprenant rien de particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il se trouve disposé à tout pénétrer » (ch. 8). Ajoutons seulement deux autres textes parmi bien d'autres qui redisent la simplicité et la pureté de cette grâce : par elle seulement l'âme « arrive à une disposition pure et simple » qui est nécessaire pour goûter les choses de Dieu (ch. 9) et encore : « Parfois il arrive au milieu de ces ténèbres qu'une clarté envahit l'âme... cette impression s'accompagne d'une paix, d'une simplicité si délicate et si douce à l'âme qu'elle échappe à toute définition » (ch. 13).

C'est donc une grâce très simple. La pureté qu'elle réclame de l'âme est celle qui se trouve « dans l'humilité ». Enfin, si elle éclaire l'âme, c'est d'une façon qui reste bien mêlée d'obscurité, cela sans doute à cause de l'imperfection de l'âme, mais

pourtant, même lorsque celle-ci est purifiée, cette lumière reste « secrète et obscure » : « On l'appelle secrète à cause des effets qu'elle produit dans l'âme. Car la sagesse secrète purifie l'âme en secret, non seulement alors que les ténèbres et l'étreinte de la purification l'oppressent et la rendent incapable d'en rien dire, mais encore après, quand la lumière brille; la communication alors est plus claire et n'en demeure pas moins secrète. Impossible à l'âme de la discerner, de lui donner un nom; elle n'en a du reste aucune envie, et ne saurait trouver ni mode ni manière ni comparaison pour faire connaître une connaissance si élevée, un sentiment spirituel si délicat... et c'est parce que cette sagesse intérieure est si simple, si générale et spirituelle qu'elle n'a pas pris pour entrer dans l'entendement l'enveloppe ou le déguisement de quelque espèce ou image perceptible au sens... de là vient la grande répugnance à s'en expliquer, surtout quand il s'agit d'une contemplation d'une simplicité si particulière que l'âme l'a à peine perçue. Les âmes ne peuvent alors parler que de paix, de satisfaction, de contentement, ou dire qu'elles ont éprouvé le contact divin et qu'à leur avis cela leur a fait du bien. »

Le chemin par lequel l'âme se dirige vers Dieu est encore comparé à la mer dont les vastes eaux ne gardent point les traces du passage d'un navire : « Entendez par là que le chemin qui aboutit à Dieu est aussi secret et occulte pour la perception de l'âme que l'est pour les yeux un chemin à travers les eaux, car sentiers et empreintes de pas ne peuvent s'y marquer. De même les pas et traces de Dieu dans les âmes qu'il attire à soi en les faisant grandir dans sa sagesse ont cette propriété de rester ignorés » (ch. 17).

Sans doute, si saint Jean de la Croix disait seulement que ces grâces ne peuvent s'exprimer en paroles parce qu'elles sont entrées dans l'entendement sans prendre le déguisement de quelque image perceptible aux sens, cela pourrait s'interpréter de quelque connaissance toute spirituelle. Mais s'il en était ainsi l'âme, sans pouvoir exprimer cette grâce en langage humain, en aurait elle-même une conscience parfaitement claire. Or, cette grâce échappe « à la perception de l'âme »; l'âme « ne la comprend pas »; toujours demeure ce caractère d'obscurité

qui invite à reconnaître simplement ici une forme — élevée sans doute — de la vie de foi. Bien plus, et cela nous maintient dans l'ordre normal de notre sanctification, avec le primat de la charité sur la connaissance, cette grâce est appelée « sagesse secrète » qui « est communiquée et infusée dans l'âme par amour ».

Certes, on rencontre des textes comme ceux-ci : « La lumière que l'âme doit recevoir est une très haute lumière divine qui surpasse toute clarté naturelle et pour laquelle, naturellement, l'intelligence n'a pas de capacité... la Nuit obscure détache peu à peu l'esprit de sa façon commune et ordinaire de comprendre, pour l'attirer vers le sens divin tellement différent de toute conception naturelle que l'âme se figure marcher hors de soi... et l'âme se perfectionne dans la connaissance divine qui est plus de la vie future que de la nôtre » (ch. 9). Mais la véritable portée de ces textes s'éclaire par les nombreux passages où saint Jean de la Croix affirme avec insistance que l'âme « doit marcher dans la pureté de la foi obscure car là seulement elle peut trouver le moyen propre et adéquat par lequel elle s'unit à Dieu (ch. 2). A maintes reprises saint Jean de la Croix répète ainsi que l'âme ne doit rien chercher d'autre que la « foi obscure » car celle-ci est non seulement l'instrument de sa purification, mais aussi le seul moyen de s'unir à Dieu et de jouir de lui : elle « sert en cette vie pour l'union divine, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu ». Et il repousse tout — fût-ce les plus hautes faveurs surnaturelles, si on s'y attache — tout ce qui mettrait « un obstacle à la nudité spirituelle et à la pauvreté et au vide en foi requis à l'union de l'âme avec Dieu » (*Montée du Carmel,* l. II, ch. 24).

Être dépassé.

Mais peut-on essayer d'entrevoir ce que saint Jean de la Croix entend par cette « foi » qui est, pour lui, l'essentiel de toute la vie d'oraison, ce qui reste — comme l'or purifié sept fois — quand on a écarté tout ce qui, n'étant pas l'unique nécessaire, est finalement un obstacle à la parfaite pureté de l'âme.

Ce qui constitue l'oraison, sa définition, son nom, c'est « la foi pure ». Et saint Jean de la Croix nous dit qu'elle réclame

comme condition première une pureté et une simplicité intérieure qui est le fruit de l'humilité. C'est donc cette vertu que l'âme doit s'efforcer avant tout d'acquérir, c'est de l'orgueil sous toutes ses formes qu'elle se doit dépouiller. Il lui faut abandonner toute confiance en ses activités propres, comprendre que les choses de Dieu sont infiniment au-dessus de toutes ses pensées, de tous ses sentiments, et qu'elle ne peut les atteindre que par une voie où tout sera effacement d'elle-même, dans l'acceptation humble et paisible des obscurités qui viennent sans cesse lui rappeler son impuissance. Il faut accepter de travailler à cette œuvre comme à une œuvre qui nous dépasse, et donc humblement, pauvrement, sans avoir jamais rien dont nous puissions nous glorifier, sur quoi nous puissions nous appuyer, en ayant au contraire toujours une chose ou une autre qui vient nous rappeler notre néant. Et donc, puisque nous ne pouvons rien par nous-même, nous tenir dans une entière docilité envers Dieu, le suivant par les chemins où il nous mène.

C'est ce que la grâce inspire : elle fait sentir ce besoin de se soumettre, de s'humilier. L'âme sent que c'est cela qui lui est bon : qu'elle se trouve engagée dans une voie où elle ne peut faire autre chose que se laisser conduire, se faire docile, dépendante. Toute autre attitude serait erreur, fausseté. Là seulement est la vérité, la paix. Elle aime se soumettre. Il ne lui suffit pas de la seule soumission de la volonté, elle veut une soumission qui pénètre jusqu'au centre d'elle-même, qui fasse que tout en elle devienne soumission, qu'elle ne soit plus que soumission. Et cela se fait par l'entière soumission de l'esprit qui ne veut plus juger par lui-même, mais se laisser guider par Dieu et recevoir tout ce qui vient de lui comme le seul bien. C'est l'esprit de foi, la foi obscure qui ne voit pas, mais qui croit et qui sait qu'elle est dans le vrai et dans le bien simplement parce qu'elle est dans la soumission, dans la docilité envers Dieu.

C'est une foi imprégnée de charité, car si l'âme sent ce besoin de se soumettre, elle sent aussi qu'elle se soumet à une volonté qui est toute bonté, toute bienveillance : ce n'est pas simplement la soumission de la créature au Créateur, de l'esclave au Maître, mais c'est la soumission de l'âme sanctifiée par la grâce au Dieu

sanctificateur, dans la joie, l'action de grâces, une confiance toute pleine de reconnaissance : l'âme sent qu'elle se soumet à un bienfait.

C'est une foi imprégnée de charité parce que ce n'est pas seulement la persuasion que la soumission est un bien, mais c'est un attrait, un besoin de se soumettre. C'est un attrait non de la sensibilité mais de la volonté, quelque chose qui vient du fond de l'âme : aucune ferveur sentie ne pourrait y ajouter vraiment quelque chose, ni aucune sécheresse y enlever quoi que ce soit, parce que c'est d'un autre ordre. C'est un attrait qui donne la force de renoncer à toute autre joie avec l'impression que l'on renonce seulement à une apparence. On peut souffrir encore d'être privé d'autres biens, mais cette souffrance est quelque chose de moins profond que cet attrait qu'on éprouve, c'est d'un autre ordre. On sent que l'on jouit du seul vrai bien.

L'âme se sent attirée vers les choses de Dieu. Elle en sent le besoin. Elle sent qu'elle ne peut vivre que de cela : rien d'autre ne peut la satisfaire, là est sa paix. Cette attirance pourra n'être pas « sentie », être même une source de souffrance lorsque le désir de ces biens divins se traduit surtout dans la peine de s'en voir indigne, mais alors même l'âme trouve là sa seule raison de vivre. Elle se sent attirée... ou plutôt ce n'est pas au sujet de quelque chose d'extérieur à elle, mais c'est en elle-même, dans sa soumission même qu'elle trouve une paix, une joie qu'elle est incapable de comprendre : une joie qu'elle ne peut définir et délimiter dans ses pensées et ses jugements, mais qui est objet de foi. Ce qui lui fait saisir que ce bonheur est supérieur à tous les autres, ce n'est pas qu'elle peut établir une comparaison, c'est au contraire l'absence de toute commune mesure : d'un côté il y a ce qu'elle peut juger, peser, mesurer, de l'autre côté il y a ce à quoi elle ne peut fixer de limites, ce qu'elle ne peut définir, circonscrire. Et de ce fait, même les choses qui sont à sa portée : les joies humaines qui s'offrent à elle, elle voit qu'elle ne les comprend pas, qu'elle ne peut les comparer aux réalités de la foi, puisqu'elle ne peut mesurer à quel point, auprès de ces vrais biens, les biens créés ne sont rien.

D'un mot, ce que l'âme trouve en elle, c'est un instinct qui lui fait trouver sa joie dans l'humilité et la soumission : tout en elle se soumet, n'existe plus que pour le Souverain Bien en qui toutes ses aspirations se sentent apaisées. Mais pourquoi appeler cela une lumière ? Parce que c'en est bien réellement une, et qui éclaire toute la vie spirituelle. Celle-ci apparaît comme dans une lumière nouvelle, et chaque chose y prend son véritable sens.

Telle est bien la lumière dont parle saint Jean de la Croix : obscure, dépouillée, simple, pure, générale : ne faisant voir « aucun intelligible particulier », mais éclairant sur toutes choses. Elle ne peut s'épanouir dans l'âme que dans la mesure où celle-ci s'est purifiée sous l'action de la grâce qui lui a fait sentir de plus en plus vivement sa propre bassesse et l'élévation des biens surnaturels auxquels elle tend. Car la pureté que cette lumière demande à l'âme est toute faite d'humilité. C'est la pureté du cœur à laquelle est promise la vision de Dieu. On l'appelle pureté de l'esprit parce qu'elle doit aller jusqu'au fond de l'âme : l'esprit aussi doit s'humilier et c'est en s'humiliant qu'il deviendra capable d'une vie plus haute et plus pure. Il y aura donc une purification psychologique, mais elle sera inséparable de la purification morale et intimement liée avec elle : si la vie de l'âme devient quelque chose de plus pur, de plus simple, c'est parce qu'elle s'est faite plus humble, plus soumise, plus détachée. Il ne s'agit donc pas ici d'une sorte de pureté psychologique rendant l'âme apte à une vie intellectuelle d'un ordre supérieur. Le but auquel l'âme est conduite par l'action de la grâce c'est l'exercice d'une foi qui n'est très élevée que parce qu'étant toute faite d'humilité et de dépendance elle se repose vraiment en Dieu seul.

★

De ce rapide coup d'œil sur les « Nuits » de saint Jean de la Croix se dégagent donc quelques conclusions sur l'orientation à donner à notre effort vers Dieu, afin qu'il soit vraiment centré sur l'essentiel, sur les dispositions intérieures les plus fonda-

mentales où il importe de s'établir si l'on veut s'ouvrir à la grâce, se rendre plus souple à son action.

Tendre vers l'union à Dieu, ce n'est pas seulement affermir cette disposition de la volonté qui fait adhérer à lui comme à notre unique fin, le choisir, lui seul, et renoncer à tout pour le chercher. Pour que cette adhésion à Dieu se fasse vraiment profonde, atteignant jusqu'au plus intime de nous-même, il faut encore apprendre à reconnaître en lui celui de qui nous avons tout reçu. Apprendre à nous humilier dans le sentiment de notre néant, de notre pauvreté, de notre impuissance, de notre entière dépendance à son égard. Apprendre par là combien nous sommes profondément siens, à quel point tout en nous doit se soumettre, se faire disponible, donné.

C'est en cette attitude d'humilité que Dieu se laissera deviner présent, car tout en cette attitude suppose sa présence, en tient compte, en porte en soi comme un reflet.

C'est en vivant ainsi humblement sous le regard de Dieu que l'âme s'établira peu à peu dans la vérité de ses rapports avec lui. Avec toujours plus de délicatesse, plus de pureté, elle prendra conscience de ce que Dieu est pour elle en découvrant ce qu'elle est devant lui : entrer plus avant dans son néant, c'est y discerner, plus profonde, l'emprise de Dieu sur elle. C'est là, tout au fond, qu'elle saisira le sens total de cet acte de foi qui est remise d'elle-même entre les mains de Dieu, et comment en cet acte de foi elle reconnaît Dieu comme son tout.

L'obscurité de cette foi ne peut l'étonner. Cette obscurité même, le fait de ne pouvoir trouver la paix, être comblée que par ce qui lui demeure entièrement caché, lui montre qu'elle est en présence de Dieu, se reposant en lui seul, se laissant incliner par sa grâce vers ce dont elle ne sait rien sinon qu'elle le reçoit de lui et l'accueille comme venant de lui.

Dom Georges Lefebvre, o.s.b.

Un guide de lecture pour

SAINT JEAN DE LA CROIX

I. SITUATION HISTORIQUE

La vie de saint Jean de la Croix (1542-1591) s'encadre intégralement dans le XVI[e] siècle, l'âge d'or de la littérature espagnole, le siècle de Charles-Quint (1516-1556) et de Philippe II (1556-1598).

L'Espagne est à peine reconquise sur les Maures qui demeurent nombreux dans le Royaume de Grenade (reconquis en 1492), tandis que l'Amérique vient d'être découverte (1492 est aussi la date du premier voyage de Christophe Colomb). Siècle d'euphorie politique et d'expansion, de grandeur nationale, politique et militaire. L'évolution sociologique est considérable. Certaines foires, comme celles de Medina del Campo, où vécut Jean de Yépès, sont internationales. Les échanges avec le monde entier, dûs aux découvertes des navigateurs espagnols, sont facilités par les trésors d'Amérique. L'art religieux lui-même porte la trace de cet enrichissement.

Du point de vue religieux, un fort courant spirituel est dû aux Franciscains (saint Pierre d'Alcantara n'est que le plus connu), aux Dominicains (surtout Louis de Grenade) et aux Jésuites (la publication des *Exercices spirituels* date de 1548), sans parler de bien d'autres.

Le concile de Trente (1545-1563) détermine un mouvement de

réforme qui accentue le mouvement de conversion à la vie intérieure.

Mais dès le début du siècle, les erreurs des « Illuminés » ont été un danger constant pour le renouveau spirituel en Espagne, par leurs déviations doctrinales et morales.

En dépit de loyales oppositions à ces erreurs, il faut signaler une fringale assez répandue de l'extraordinaire dans l'oraison, le caractère fréquent des phénomènes préternaturels, acceptés sans grande critique, et parfois dangereusement encouragés par des maîtres spirituels, même parmi les frères en religion de saint Jean de la Croix.

II. DOCUMENTATION

Il est indispensable de connaître la vie de saint Jean de la Croix avant d'aborder la lecture de ses Œuvres. Outre la grande biographie : *Saint Jean de la Croix,* par le R. P. Bruno de J. M. (nouvelle édition chez Desclée de Brouwer), on peut lire avec profit : *Portrait de saint Jean de la Croix,* par Henri Chandebois (Paris, B. Grasset, 1948) et *Saint Jean de la Croix dans son voyage au bout de la nuit,* par P. Gageac (Gabalda, 1958).

Le texte français des *Œuvres complètes* de saint Jean de la Croix se trouve dans deux éditions principales :

1. Saint Jean de la Croix : *Œuvres complètes.* Traduction du P. Grégoire de Saint-Joseph (Édition du Seuil, 1947). Le texte est bon et la traduction française se lit bien. Cette édition ne comporte malheureusement ni Introduction, ni Index.

2. Saint Jean de la Croix : *Œuvres complètes.* Traduction du P. Cyprien de la Nativité, revue par le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph (Desclée de Brouwer, 1959. Bibliothèque Européenne). La traduction, plus difficile à lire, a l'avantage de se mouler plus fidèlement sur l'original espagnol. Les Introductions (il y en a huit principales) à chaque ouvrage constituent une initiation indispensable. L'Index analytique important facilite beaucoup la consultation de l'ouvrage et le travail personnel.

Il faut signaler en outre :

Charles Henrion : *Abrégé de la doctrine de saint Jean de la Croix* (Éd. du Seuil, 1947. Coll. « La Vigne du Carmel »).

Dom Philippe Chevallier : *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église* (Desclée de Brouwer, 1930).

Idem : *Les Avis, Sentences et Maximes de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église* (Desclée de Brouwer, 1933). Ces deux volumes comportent le texte espagnol, édition critique. Par ailleurs, on trouvera le texte espagnol le plus accessible, en un seul volume, dans l'édition de la Biblioteca de Autores Cristianos, avec introduction et tables détaillées.

Pour préparer la lecture des Œuvres, on lira avec profit :

François de Sainte-Marie : *Initiation à saint Jean de la Croix* (Éd. du Seuil, 1945. Coll. « La Vigne du Carmel »).

III. PRÉCAUTIONS NÉCESSAIRES

1. Le vocabulaire de saint Jean de la Croix risque de dérouter un lecteur moderne pour deux raisons, paradoxalement différentes l'une de l'autre.

a) La structure philosophique et théologique de sa doctrine est celle de l'Université de Salamanque au XVI^e^ siècle ; quoique non strictement thomiste, cette doctrine est fidèle aux catégories et aux vocabulaires scolastiques. Par exemple, la volonté est pour lui non seulement la faculté grâce à laquelle nous prenons nos décisions, mais aussi et surtout la faculté (non sensible ou supra-sensible) d'aimer (voir à ce sujet : *Qu'est-ce que vouloir ?* Éd. du Cerf, 1958). Tout ce qui appartient à la description philosophique de l'être humain doit donc être jugé en fonction de la philosophie traditionnelle, et non de la philosophie moderne — sous peine de confusions graves.

b) Par ailleurs, la source initiale de la doctrine sanjuaniste est constituée par les poèmes, dont les grandes œuvres ne sont que les commentaires. Or, les poèmes appartiennent au genre lyrique et saint Jean de la Croix y fait un usage considérable du langage symbolique, soit par fidélité à l'Écriture Sainte, soit par goût littéraire influencé par les poètes de son époque. D'où, à l'opposé

de la rigueur scolastique, une richesse de symboles mélangés d'allégories, dont le sens n'apparaît pas toujours d'emblée à des lecteurs modernes (surtout dans le *Cantique spirituel*).

2. Le thème général des Œuvres de saint Jean de la Croix est la description de l'itinéraire spirituel d'une âme en marche vers l'union avec Dieu.

On pourrait peut-être mieux dire qu'il décrit la manière dont la présence de Dieu devient une réalité toujours plus efficiente dans l'âme (voir sur ce sujet les *Œuvres de saint Jean de la Croix*. Desclée de Brouwer, pp. XXIX-XXXIV).

Le thème général indique à l'âme comment marcher sûrement et sans perdre de temps jusqu'à Dieu. Point de vue subjectif, a-t-on dit non sans raison. Mais il faut ajouter à cette épithète deux considérations importantes :

a) Saint Jean de la Croix présuppose que son lecteur sait, par exemple, l'importance des sacrements en général et de l'Eucharistie en particulier. Il n'exhorte donc pas à la communion, ce qui était bien inutile de faire à ses lecteurs — mais il dit comment faire pour profiter au maximum de la grâce de la communion et de toutes les autres grâces du Seigneur. Ses allusions laissent deviner un amour profond du mystère eucharistique (et la biographie confirme ce jugement). Mais ce qu'il vise avant tout, c'est la manière de tirer de l'Eucharistie le vrai profit spirituel que la recherche sensible ou trop individualiste risque de compromettre. Il en est de même de tous les grands dogmes, ainsi que le manifeste l'Index analytique.

b) Mais le même Index analytique montre clairement que — même par manière d'allusion ou de digression — il y a des passages considérables de l'œuvre de saint Jean de la Croix consacrés à l'exposé *objectif* des mystères du Christ et de Dieu (l'Index comporte vingt-trois colonnes de références au seul mot : *Dieu*). Les lecteurs actuels y seront peut-être plus sensibles qu'à tout autre chose. Une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus manifeste une grande indépendance à l'égard de l'itinéraire tracé par saint Jean de la Croix, mais elle s'est profondément inspirée de sa doctrine sur l'Amour. Rares sont les auteurs qui ont souligné cet aspect des œuvres de saint Jean de la Croix, qui est

pourtant celui par lequel elles sont le plus accessibles à notre mentalité actuelle. Ici encore l'Index analytique est indispensable.

3. Peut-être la difficulté essentielle de la lecture des Œuvres de saint Jean de la Croix est-elle la transposition qu'il faut faire du milieu carmélitain du XVI^e^ siècle espagnol au nôtre. De nombreux exemples qui illustrent la doctrine ne correspondent pas à ceux que nous aurions choisis. L'insistance qu'il met sur certaines dominantes nous paraît inutile — et c'est vrai. On y sent un accord avec des structures sociologiques et historiques qui sont celles de l'Espagne du XVI^e^ siècle et non celles de la France du XX^e^. C'est qu'en effet, il y a un ensemble de préoccupations dans l'Église de France du XX^e^ siècle qui font qu'on se sent en syntonie avec un livre signé par le P. Voillaume et qu'au contraire on se sent dépaysé dans le temps et dans l'espace à la lecture de certaines pages de la *Montée du Carmel*. C'est pourtant dans la *Montée du Carmel* et les autres œuvres de saint Jean de la Croix que le P. de Foucauld a puisé sinon l'inspiration, du moins la confirmation de sa doctrine spirituelle. Il faut donc dépasser ce caractère parfois caduc de la rédaction pour adhérer aux principes spirituels qui, eux, sont éternels comme l'Évangile qu'ils ne font que commenter. Quelle profondeur dans les pages consacrées par le saint à l'amour de l'argent (353-368)! La description de la tristesse des « âmes-avares » demeure valable partout et toujours. On peut dire qu'il en est de même pour toutes les attitudes essentielles de la vie spirituelle. Il reste que saint Jean de la Croix n'appelle pas des « commentateurs » épris du sens littéral de ses œuvres, mais des réalisateurs qui mettent en œuvre, en harmonie avec les besoins de leur temps, les principes qu'il a illustrés à l'usage des carmes et des carmélites espagnols du XVI^e^ siècle.

IV. PAR OU COMMENCER ?
(Analyse sommaire des Œuvres)

Un esprit méthodique, habitué au travail intellectuel, aura intérêt à lire les œuvres dans l'ordre où elles sont imprimées. Un lecteur plus intuitif, moins épris de rigueur doctrinale, pourra plutôt commencer par la *Nuit obscure* et continuer par le *Cantique spirituel*. Il sera alors mieux armé pour saisir le bien-fondé des consignes de dépouillement de la *Montée du Carmel*. En toute hypothèse, la *Vive Flamme*, plus synthétique, se lira bien en conclusion.

Aucune des œuvres cependant ne doit être abordée sans préparation : pour certains lecteurs ce sera le travail personnel de psychologie et de théologie, la lecture de la biographie de saint Jean de la Croix et une certaine connaissance des problèmes de théologie spirituelle. Pour les autres, les *Introductions* qui précèdent chacune des Œuvres permettront d'aborder la lecture avec le minimum d'information nécessaire.

Deux points de vue complémentaires peuvent être ici envisagés : ou bien on lit saint Jean de la Croix d'une façon même partielle, pour y chercher surtout l'un ou l'autre des exposés objectifs que nous avons signalés (sur le Christ, sur le mystère de Dieu, etc.), et en ce cas, il importe peu qu'on ne saisisse pas la synthèse de la doctrine ; — ou bien alors (et ce deuxième point de vue n'est nullement exclusif du premier) on cherche la synthèse propre de saint Jean de la Croix et en ce cas il faut savoir comment se présente cette synthèse : la *Montée du Carmel* expose les initiatives ascétiques de l'âme en quête de Dieu ; ou, plus souvent encore, la manière de répondre aux grâces dont le Seigneur a l'initiative. Deux aspects du travail personnel de l'âme qui sont envisagés non selon l'ordre chronologique, mais selon l'ordre logique des différentes facultés mises en œuvre (cf. saint Jean de la Croix, *Œuvres*, p. 67). Les trois autres grandes œuvres, la *Nuit obscure*, le *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme* sont consacrées à décrire les grâces que Dieu accorde à l'âme fidèle, au-delà de ses possibilités personnelles. La *Mon-*

tée ne se suffit donc pas à elle-même. La *Nuit* ou le *Cantique,* sans les consignes d'effort personnel de la *Montée,* pourraient mener à une vision faussée de la vie spirituelle. Dieu agit dans l'âme qui se prépare à recevoir cette action, qui l'accueille et lui permet de s'épanouir librement. Saint Jean de la Croix est aussi éloigné du quiétisme que d'une conception purement volontariste de la vie spirituelle. Voici quelques notations qui pourront aider à la lecture de chacune des œuvres de saint Jean de la Croix.

La Montée du Carmel. Il n'est que de bien lire le titre développé, que saint Jean de la Croix lui-même a rédigé. L'ouvrage décrit l'effort personnel de détachement d'un bout à l'autre de la vie spirituelle et vis-à-vis des réalités temporelles comme des spirituelles — qui permet à l'âme d'arriver sans tarder à l'union avec Dieu. Cet exposé, construit selon l'ordre logique des facultés humaines auxquelles est rattachée l'étude des trois vertus théologales, concerne donc parfois les grands pécheurs, tout plongés dans l'amour de l'argent et des jouissances sensibles; et parfois des âmes déjà très favorisées par Dieu et qui ont à répondre par une sorte d'ascèse d'accompagnement aux grâces dont Dieu a l'initiative.

Tout l'ouvrage peut être considéré, selon le point de vue adopté, comme un hymne à la transcendance de Dieu en face de qui toutes les réalités créées et même toutes les joies spirituelles ne sont rien; comme une louange de la foi (et des deux autres vertus théologales), seule proportionnée à l'Être de Dieu, comme un traité d'imitation du Christ, source et objet de la foi, et premier-né dont tous doivent imiter le comportement, tel que l'Évangile le rapporte.

La Nuit obscure reprend l'étude de l'itinéraire spirituel pour l'envisager, non plus du côté de l'effort personnel de l'âme, mais bien de l'initiative de Dieu, en face de laquelle l'âme ne peut qu'être dans une attitude de réceptivité. Encore faut-il reconnaître les signes de l'action de Dieu pour éviter de la confondre avec des états pathologiques ou des tentations dues à l'infidélité de l'âme, et savoir comment accueillir cette trans-

formation profonde de l'activité de l'âme dans la vie de prière comme dans l'action extérieure.

Les destinataires de la *Nuit obscure* sont donc des âmes déjà en route vers le sommet de la Montagne et déjà marquées par un certain style spirituel, bien plus que par un genre de vie particulier (quoique dans le cloître, Dieu appelle en général plus rapidement les âmes à vivre la doctrine de docilité à l'Esprit-Saint). Concrètement, cet appel se traduit par une participation à la Passion rédemptrice du Christ ressentie jusque dans les profondeurs de l'âme. Mais la fécondité de cette union au Christ en Croix dépasse toutes les possibilités humaines et la transformation de l'âme se situe au-delà de ce que l'on croyait possible. C'est quelque chose comme l'innocence retrouvée et le total épanouissement de la grâce baptismale.

Le Cantique spirituel. Les querelles auxquelles se livrent les auteurs compétents au sujet de l'authenticité ou de la non-authenticité de la deuxième rédaction du *Cantique spirituel* sont du domaine public. Il est clair que la première rédaction est de saint Jean de la Croix. Il est clair aussi qu'elle s'intègre à l'aise dans la synthèse de ses œuvres, prolongeant la ligne interrompue de la *Nuit obscure* et amorçant les développements suprêmes de la *Vive flamme*. Il reste possible que la deuxième rédaction du *Cantique spirituel* soit authentique, et cela importe à la synthèse définitive de la doctrine du Docteur Mystique. Mais ce que nous savons avec certitude de la première suffit à fonder le choix que nous en faisons ici.

Et surtout à un lecteur désireux de posséder une doctrine sur l'amour, qui en montre les conditions de développement et la richesse d'épanouissement, le texte de la première rédaction apporte une pleine réponse. Dans tout l'ouvrage, il n'est question que de « l'exercice d'amour entre l'âme et l'Époux, le Christ ». Amour anxieux et interrogatif des premières étapes; amour joyeux des fiançailles, semblable à une promesse déjà partiellement réalisée; amour comblé du mariage spirituel, aux richesses sans fin. La fécondité de la souffrance, ouvrière de l'amour; le rôle central du Christ, dont le mystère est au cœur de la doctrine de l'union à Dieu que chante saint Jean de la

Croix; la participation à la vie de la Trinité dans et par le Christ; un merveilleux exposé de la doctrine théologique de la grâce; la totale rédemption de l'être humain, jusque dans sa sensibilité, — sont autant de points de doctrine objectivement exposés et concrètement vécus dans le commentaire des strophes du *Cantique spirituel*.

Il faudrait souligner trop de choses importantes dans le commentaire. Relevons seulement comme étant deux aspects différents d'une même réalité : le caractère normal de développement de la grâce dans l'âme fidèle à vivre le mystère du Christ Rédempteur, et, par ailleurs, le caractère scripturaire des exposés du Saint. Ceux d'entre eux qui paraissent les plus vertigineux s'appuient sur les textes les plus connus de l'Évangile de saint Jean ou des Épîtres de saint Paul.

Vive Flamme d'amour. rédigé pour une femme du monde, possède un caractère plus synthétique. Si cet ouvrage décrit le sommet de l'union de l'âme avec Dieu, il reprend en le résumant l'enseignement antérieur et le confirme. Il comporte aussi une longue et douloureuse digression sur les directeurs spirituels.

Peu d'ouvrages sont aussi riches d'aperçus sur la Transcendance de Dieu, depuis le Prologue (p. 954) jusqu'aux pages lyriques qui exaltent ce que nous appellerions maintenant la *prière infuse*, en des formules que sainte Thérèse de Lisieux a reprises et rendues familières. Et pourtant on peut dire que toutes les splendeurs décrites dans le poème et son exposé ne sont que le commentaire de la promesse du Christ en saint Jean : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (n 24, 23). Présence qui comporte des virtualités sans fin, et des différences considérables selon les âmes; présence que Dieu n'impose pas, mais qu'il propose aux âmes dont il respecte toujours la liberté (1001). Dieu se tient à la porte et il frappe. L'âme possède le tragique pouvoir de ne pas lui ouvrir; et Dieu n'est glorifié que par la réponse libre de l'âme.

Les Lettres. Suivent les Lettres de saint Jean de la Croix, trop rares et merveilleuses. Quoique peu nombreuses, elles ap-

partiennent à des genres différents. Impossible de dire en quelques lignes la richesse de ces pages (voir Éd. Desclée : Introduction aux Lettres, pp. 1097-1116). Les deux lettres récemment retrouvées (XXIV et XXV) ne sont pas parmi les moins belles. La doctrine n'a pas changé depuis la *Montée du Carmel,* mais son expression s'est faite plus humaine, entremêlée de confidences personnelles, plus proches du détail quotidien, qui fait oublier que celui qui parle est un Docteur de l'Église! Les *Lettres* contiennent des formules immortelles : « Là où il n'y a pas d'amour, mettez de l'amour et vous recueillerez de l'amour » (XXII). Plus clairement, si c'est possible, que les œuvres principales, elles montrent que l'appel de la grâce s'adresse à tous indistinctement et qu'il mène jusqu'aux plus authentiques degrés de l'intimité avec Dieu.

Les Poèmes. Il faudrait ne jamais oublier que saint Jean de la Croix est d'abord l'auteur des *Poèmes.* Il les a écrits par nécessité de traduire son expérience personnelle. Les meilleurs ont été composés et vécus dans la prison de Tolède. Plus tard, certaines rencontres ont fait jaillir de nouvelles strophes. Il y a des réalités intérieures que le langage ordinaire ne saurait traduire, le symbole est le seul instrument d'expression de certaines expériences. Il en est déjà ainsi dans l'Écriture Sainte. Poète et mystique, saint Jean de la Croix ne pouvait exprimer le meilleur de ses intuitions obscures de Dieu que par le truchement des symboles. On ne saurait exagérer l'importance de ses *Poèmes,* soit des trois grands poèmes commentés dans les œuvres, soit des autres, jamais commentés par lui. Leur richesse doctrinale est profonde. Bien des strophes ont fait et font encore la nourriture de l'oraison pour bien des fils ou des filles du saint. Ces poèmes sont parmi les plus beaux de la littérature espagnole. Ils sont riches de doctrine traditionnelle vécue, si l'on peut dire. Joie de connaître Dieu dans la foi, splendeur de la vie de Dieu qui crée par amour; humbles mystères évangéliques pareils à des vitraux de couleur et d'ombre dans une crypte recueillie. On ne lit pas les poèmes : on les laisse éveiller en soi la flamme qui les a fait naître jadis.

Les Maximes. Peut-être suffiraient-elles à donner une idée assez juste de la doctrine et de la manière de saint Jean de la Croix. Doctrine de renoncement justifié par les splendeurs de l'union avec un Dieu dont la Transcendance peut combler les désirs du cœur humain, au-delà de toute mesure! Manière d'exhorter sans demi-mesure, mais avec un tel sens de l'humain! Dialogue avec le disciple qui demande de l'aide, facilement transformé en dialogue avec le Seigneur toujours présent. Les plus belles prières écrites par saint Jean de la Croix jaillissent sans effort au milieu des conseils de fidélité à l'imitation du Christ. Surtout les plus humbles consignes ascétiques sont orientées vers le mystère de l'intimité avec Dieu et cela leur donne une coloration claire et un dynamisme qui dépasse un ascétisme aux exigences pourtant rigoureuses, pour aboutir dans le domaine théologal. Trois mots du Prologue caractérisent bien les *Maximes* : « Discrétion, lumière, amour. »

Restent les ***Opuscules.*** Les uns (les Précautions) sont apparentés aux *Maximes*. Un autre (deux fragments), à la *Montée du Carmel*. Un deuxième (Conseil de Spiritualité) recueille des souvenirs précieux d'un excellent témoin de la vie de saint Jean de la Croix.

★

N'est-ce pas un indice du caractère actuel de la doctrine de saint Jean de la Croix qu'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et un Père de Foucauld y aient puisé la nourriture de leur âme et la confirmation de leur propre doctrine ?

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D.

DIEU NE MÉPRISE PERSONNE

C'est une tentation de mépriser l'autre : celui qui sur des problèmes essentiels, ou qui nous paraissent tels, s'oppose à nous ; celui qui nous combat ; celui peut-être qui, par la force du verbe, du nombre, de l'influence, ou de la violence, triomphe de nous. Le mépris venge de l'humiliation des défaites et assure contre le doute que pourrait engendrer la sécurité de l'autre, sa puissance d'affirmation. Peu sont réellement capables, surtout dans les luttes d'idées — et même quand celles-ci descendent sur les champs de bataille —, de respecter l'adversaire sans par là même douter de leur propre cause. Pour être sûrs de mener le bon combat, il leur faut se persuader que celui qu'ils combattent est pervers, de mauvaise foi, vil. Il leur faut le mépriser.

Ainsi le mépris, s'il donne l'illusion de la force morale et de la grandeur, est dans bien des cas le signe d'une faiblesse intime. Celui qui serait tout à fait ferme dans sa conviction, tout à fait sûr de soi, des raisons de son combat et de leur valeur, pourrait, sans danger pour lui-même, s'efforcer de comprendre ceux qui sont en face de lui, et de reconnaître que leur propre combat, opposé au sien, même si leur cause n'est pas juste, s'inspire peut-être d'un noble idéal. D'ailleurs, dans les luttes humaines, quelle cause est tout à fait juste, quelle tout à fait injuste ? Toutes les causes ne se valent pas, certes, mais il en est peu qui ne soient capables de susciter, et qui ne suscitent en fait, des dévouements respectables et des sacrifices héroïques. Cela suffit à condamner le mépris, non seulement de ceux-là dont la noblesse est incontestable, mais de tous ceux qui par leur comportement personnel ne se sont pas rendus méprisables.

Et ceux-ci même, peut-on les mépriser sans quelque pharisaïsme ? Les blâmer, les corriger, les châtier, — dans la mesure au moins où ils relèvent de notre justice —, cela est nécessaire, car ce qui est mal est mal, ce qui nuit au bien dont nous avons le souci et la responsabilité doit être contrecarré. Mais pour avoir le droit de mépriser un autre homme, comme il faudrait, cette fois, être sûr de sa propre vertu! Cette lâcheté qu'il a commise, ce crime qu'il a perpétré, le saint lui-même s'en éprouve, au fond de soi, capable. Et ce n'est pas de la littérature : dans la vie de tout homme, que de lâchetés secrètes, que d'infidélités à soi-même et aux autres! N'avoir rien à se reprocher dans le domaine où l'autre s'est rendu méprisable, — et ce n'est pas toujours vrai d'ailleurs —, n'efface pas les défaillances en un autre domaine, car l'honneur est un tout, et c'est la même lâcheté qui se manifeste diversement selon les hommes et selon les circonstances : Ne jugez pas pour n'être pas jugés; car du jugement dont vous jugez on vous jugera et de la mesure dont vous mesurez on usera pour vous (Mt 7, 1).

On méprise un homme pour ses actes : mais les actes n'expriment pas le tout de l'homme, ni les bons ni les mauvais. Celui qui est condamné pour ce qu'il a fait ou dit se sent à l'intime de soi-même injustement traité, même quand il ne conteste pas les faits. Et celui au contraire qui est glorifié sait bien, s'il est sérieux, qu'il ne mérite pas tout à fait les louanges qu'il reçoit. Dieu seul juge exactement et son jugement ne sera pas contesté. Ce sont nos actions pourtant qu'il jugera, mais, d'abord, il les tient toutes sous son regard, les plus secrètes autant que les plus éclatantes, quand nous ne connaissons du comportement d'un autre que ce qui en paraît ; surtout, lui seul sait dans quelle mesure précise la personne s'est engagée dans son action, et dans quelle mesure aussi elle s'est, ou ne s'est pas, reprise. Sous son regard l'homme le plus secret se sentira connu tel qu'il est, tel qu'il s'est fait librement.

Or Dieu ne méprise pas l'homme, dans lequel, à travers toutes les déformations quelquefois, il ne cesse de retrouver son image. Après le péché il ne l'a, ni abandonné à son destin de honte et de mort, ni réintégré dédaigneusement dans ses avantages originels, comme s'il n'était pas atteint par une offense partie de

si bas. Il lui a envoyé son Fils pour que, dans le Christ, Verbe incarné, premier d'entre les hommes, l'humanité revienne à Dieu par une démarche libre et une réparation authentique, royalement. De sorte que son salut et sa béatitude, don de miséricorde, lui soient aussi une gloire. Et si un homme refuse de ratifier cette démarche de son chef, s'il se tient à l'écart dans son péché et y demeure jusqu'à la fin, la colère de Dieu qu'il encourt, le châtiment qu'il subit, montrent assez que Dieu prend au sérieux sa révolte. La damnation éternelle n'est ni une vengeance, ni une précaution, mais l'éclatante et redoutable manifestation du prix que le Créateur attache à l'amour de sa créature.

Que l'homme donc ne méprise pas en son frère, même adversaire, même coupable, l'objet d'une telle estime de la part de Dieu.

APOSTOLUS.

TOUSSAINT DU CIEL ET SALUT DU MONDE

Une des paroles chrétiennes les plus profondes qu'on ait dites sur le ciel est sans doute celle-ci, de Newman : « Un méchant introduit au ciel ne saurait pas qu'il est au ciel[1]. »

— Alors, direz-vous, cela ne se verrait pas ? — A quoi ? — Aux anges qu'on rencontrerait, froufroutant de la robe et des ailes ; au rose des nuages et au bleu suave de l'atmosphère ; aux fleurs, aux cantiques... Et puis, tout de même, on verrait Dieu, la Vierge, les saints... — Un méchant ne verrait pas Dieu : pour cela, il faut avoir le cœur pur (Mt 5, 8).

Autrement dit, le ciel est d'abord au-dedans de nous[2]. Nul ne connaît Dieu qui n'ait d'abord été connu de lui, de cette connaissance de miséricorde qui ne nous présuppose pas, mais nous rend conformes à Dieu. Le ciel n'est pas d'abord un ordre extérieur de choses agréables, une sorte de grande Foire aux plaisirs, où le billet d'entrée donnerait droit à goûter de tous les comptoirs. Il faut abandonner ici nos imaginations terrestres, bêtement superficielles, et tâcher de comprendre les choses dans la perspective spirituelle du Salut et de l'Alliance, d'une façon qui ne soit trop indigne, ni de Dieu, ni de nous, ni même du monde, dont le ciel n'est pas la négation, mais le modèle, d'abord perdu, puis rendu par grâce.

1. *La vie chrétienne*, trad. H. Bremond, Paris, 1907, pp. 191 sq.
2. Mot profond de saint Séraphin de Sarov. On lui faisait remarquer qu'il apparaissait tout lumineux : « Ce n'est pas étonnant, le royaume de Dieu est au-dedans de nous. »

Le ciel, en effet, sera *un salut* où sera obtenu, mais d'en-haut et comme un don, ce à quoi s'efforce toute l'Histoire terrestre. Nous l'envisagerons ici spécialement sous ce jour, non sous l'aspect, évidemment capital, de la vision de l'essence divine.

Les grandes visées de l'Histoire humaine.

Cette Histoire s'efforce à deux choses. D'abord à rendre à l'homme une intégrité que blessent en lui tant de limites cruelles et tant de maux; lui apporter l'épanouissement de ce dont il porte en lui la possibilité et le désir. A la limite, ce désir est celui de vaincre la mort et tout ce qui lui ouvre les voies ou fait son œuvre : déchéances et misère. Ensuite, surmonter tant d'oppositions qui nous font souffrir et nous entravent, qui nous rendent les choses ou les hommes étrangers, adverses, alors que nous sommes faits pour aimer et être aimés, pour l'harmonie, l'unité, la paix, la communion... Qu'on réfléchisse à ce qui se fait dans l'Histoire, à ce que cherchent les hommes, on verra que, de près ou de loin, d'une façon ou d'une autre, il s'agit toujours de ces deux choses : — Vaincre ce qui limite et blesse : faiblesse, maladie, ignorance, mesquinerie de l'existence ou servitude sociale, crainte devant l'incertitude, et finalement la mort. — Surmonter les divisions et les oppositions.

Bien sûr, l'Histoire est aussi pleine d'actes de violence et d'injustice, qui, au lieu de guérir et de réconcilier, blessent et opposent davantage. L'homme est ainsi fait : il lui arrive de chercher le bonheur en se détruisant lui-même, de chercher la paix par la guerre et la propriété par le vol. Mais c'est tout de même le bonheur qu'il cherche, et la paix, et l'avoir. Il se trompe seulement de moyen.

Pas totalement d'ailleurs. Il obéit aussi à une certaine fatalité. Mieux : à une certaine structure ou une certaine loi de cette Histoire terrestre dans le drame de laquelle il est le principal acteur. La loi de cette Histoire, en effet, n'est pas simplement l'effort : il pourrait n'être que le déploiement rectiligne d'une énergie qui rencontrerait bien la résistance de l'inertie, mais non

a contradiction ou l'opposition[3]. L'Histoire n'est pas seulement effort, mais lutte. Elle ne progresse que dans la contradiction et grâce à elle. Elle a une structure dialoguante, elle veut la ension. Elle est, oui, on peut le dire, il faut le dire : elle est lialectique. C'est pourquoi le mal et la souffrance lui sont inhéentes. Elle vise à les éliminer, mais ne le peut qu'en instituant les conflits et en luttant, en assumant dans son jeu le mal u'elle veut conjurer. Son terme n'est pas une simple maturaion, mais *une victoire*.

Notons en passant que Dieu lui-même est entré dans l'Histoire umaine *jusque-là*. Ce que nous appelons la rédemption, ce que aint Paul appelle la sagesse de la Croix, c'est cela!

Il en sera ainsi tant que le terme ne sera pas obtenu, c'est-à-ire tant que les choses n'auront pas retrouvé une totale transarence *par le dedans*. Faute de cela, en effet, elles demeurent xtérieures les unes aux autres et ne peuvent chercher l'union u'au sein d'une distinction qui comporte fatalement des aspects 'extériorité, donc de mésintelligence et d'opposition. La quête ême d'intériorité se fait, ici-bas, à partir de l'extériorité. Avant 'être surmontées, les extériorités sont, non seulement une condion, mais un des moyens de la lutte qui doit se terminer par leur faite. Nos acquisitions se font ici-bas en allant de l'extérieur rs l'intérieur. Nous vainquons l'affaiblissement de notre corps nous nourrissant de la substance des choses ; nous vainquons maladie en absorbant des remèdes ; nous ne vainquons l'ignonce qu'en recevant, de l'expérience et de l'enseignement, par s yeux et par les oreilles, les informations du monde ; finalement, nous n'allons vers la vue de Dieu que par l'extériorité de foi... L'amitié, l'amour se nourrissent du commerce entre peronnes, mais, avant de les unir et pour les unir, ce commerce trouve ou les met vis-à-vis, en face ou à côté l'une de l'au : l'intériorité s'établit par le moyen même d'une extériorité nt on ne laisse pas, cependant, de souffrir.

Que l'union s'établisse, que la perfection ou la plénitude s'ac-

3. C'est là un des points où la grande poétique cosmo-chrétienne du Teilhard de Chardin est insuffisante et critiquable. Elle présente trop le développement comme linéairement optimiste et bénéfique.

quièrent en recevant du dehors, c'est ce qui, à la limite, fonde le caractère bienfaisant, pour les buts mêmes d'intériorité et de vie plénière que nous poursuivons, des contraintes extérieures : celle de l'éducation, celle de la vie sociale, celle du métier, celle de la Loi, nécessairement affectée de sanctions. Même dans l'ordre le plus intime de la communion avec Dieu, des moyens externes sont nécessaires pour établir et nourrir cette communion, dont le mouvement le plus profond, cependant, vise à les dépasser et à s'en passer. Il y a une médiation du Christ et de l'Église, de l'enseignement catéchistique et des sacrements; l'Alliance n'a été conclue au Sinaï que sur la base de la Loi, et celle-ci, même muée en Évangile, est sainte. Je ne puis rencontrer Dieu qu'en passant par beaucoup d'exigences qui s'imposent à moi du dehors. Toute âme religieuse en souffre. Elle voudrait que Dieu lui-même soit tout en elle, et il est encore si loin, tout en étant si intime!

Mais le problème est bien plus large que le domaine religieux. Nous souffrons tous de ces extériorités qui entraînent forcément des contraintes :

— La Nature et l'esprit. Il la domine, mais elle l'écrase. C'est un peu comme l'esprit et la chair : tantôt il est prompt et elle est faible; tantôt il est faible et elle l'étouffe.

— Mon corps n'est pas tout pénétré par l'esprit : il lui échappe, et leur désacord me divise d'avec moi-même.

— L'homme et la femme sont, l'un en face de l'autre, souvent, hélas! opaques l'un à l'autre, étrangers l'un à l'autre...

— Dans la vie sociale à laquelle nous sommes liés, chacun ne s'intéresse qu'à *ses* problèmes, et finalement à soi, sans pouvoir entrer dans les questions des autres : dans ces conditions, « l'enfer, c'est les autres »...

— Allemands et Français, Algériens et Français, chacun avec sa langue, sa culture, son espérance : situation grosse d'excommunications mutuelles et de conflits éventuellement sanglants.

Faut-il poursuivre cette liste ?

— Extériorité, encore, qui sépare les choses et le sens des choses, les événements et le sens des événements, qui nous demeurent obscurs, donc difficiles à supporter. Mais le sens de toutes les expressions de l'esprit leur demeure en partie étran-

ger : on ne se fait pas comprendre... Cela vaut pour l'Écriture elle-même, dont le sens n'est pas adéquatement donné en elle, en sorte qu'il faut une exégèse, une Tradition, un magistère, l'Église...

— Le social et le personnel. La puissance ne coïncide pas avec l'intelligence, encore moins avec l'amour ou la sainteté. Et souvent, elle les fait souffrir!

I. — *Afin que Dieu soit tout en tous...*

Le Royaume, quand il adviendra, couronnera et assumera tous les efforts *valables* de l'homme pour vaincre la misère et les oppositions dont il souffre : car ces efforts, consciemment ou non, travaillaient pour le plan de Dieu[4]. Encore une fois le ciel est un salut. Jésus est venu chercher et sauver *ce qui était perdu* (Lc 19, 10). Mais le fait d'assumer et de couronner tous nos efforts valables — sans quoi, *cela* au moins serait perdu..., et le ciel n'aurait pas le caractère de juste récompense que l'Évangile lui attribue — n'empêche pas le ciel d'être par-dessus tout un don, une grâce, dépassant infiniment, et nos « mérites » (qui, eux-mêmes, sont fruits des dons de Dieu), et l'efficacité de tous les efforts de toute l'Histoire pour remporter la victoire sur les misères et les oppositions. Oui, Dieu nous donnera, gratuitement, la plénitude de cela même qu'il nous a donné et demandé de commencer.

C'est de cette plénitude que nous voudrions esquisser ici le programme. Saint Paul l'a résumé en cinq mots qui sont eux-mêmes d'une plénitude et d'une profondeur insurpassables : « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15, 28). Toute notre ambition serait ici de commenter ces mots, en nous aidant de plusieurs réflexions proposées par les Pères de l'Église.

> Le ciel, c'est le ciel de Yahvé;
> La terre, il l'a donnée aux fils d'Adam (Ps 115, 16)

4. Voir *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris, 1953, pp. 115 et sq.

Ce verset résume bien l'ensemble du premier récit de la création (Gn 1, 1-3). Il semble que Dieu, ayant fait le monde, ou du moins la terre, l'avait donnée à l'homme pour que celui-ci la maîtrisât et la dominât, et s'était, lui, retiré dans son ciel, en un repos sabbatique (Gn 1, 28; 2, 2, 3). Si l'on considère ce monde, il semblerait qu'avant lui, il y avait Dieu; après lui, au-dessus de lui, il y a encore Dieu; mais, entre les deux, il y a la terre, donnée aux hommes et ayant sa consistance de chose faite, et bien faite. C'est assez ainsi que nous apparaissent effectivement les choses, et nous nous en accommodons fort bien. Ce que beaucoup ont de religion répond assez exactement à ce statut, où Dieu est reconnu comme ayant créé, à l'origine, et où il est attendu à la fin quand, ayant quitté ce monde, nous nous trouverons en sa Présence — on peut prendre quelques garanties pour que la confrontation ne soit pas trop brutale, ni l'examen trop rigoureux... Mais *ce* monde nous est laissé pour le dominer et en jouir : DIEU EN EST ABSENT. C'est pourquoi tant d'hommes qui ne nient pas son existence sont cependant des athées pratiques, en ce sens qu'ils usent de la terre comme si Dieu n'y existait pas.

Nous reprendrions volontiers en ce sens (qui n'est pas le sien) une réflexion d'Origène disant que nous ne voyons que le milieu, non le principe et la fin des choses. Le milieu nous suffit : nous y établissons notre vie, qui devient ainsi terrestre, profane.

Or, il est bien un aspect que la foi ne change pas dans les choses, à savoir les choses elle-mêmes, en leur nature physique. Un mètre est un mètre, une pomme est une pomme, un mal de dents est un mal de dents, avec ou sans la foi. La nature est étrangère à la sainteté : le typhon submerge une église aussi bien qu'une caserne ou une école... Mais il est un autre aspect que la foi touche et change : l'usage que nous faisons des choses, le sens que nous donnons aux choses, aux événements, aux rencontres humaines. Le Christ de l'Évangile et de l'Église, non encore Roi triomphant, mais déjà Maître de vie, nous apprend à voir les choses *comme ayant présent en elles leur principe et leur fin,* et à en user en conséquence. L'Évangile, c'est cela,

du moins pour autant qu'il touche la vie terrestre. Le règne de Jésus-Christ et de Dieu, c'est cela, pour autant qu'il s'insaure sur terre et en matières temporelles. Tout l'ordre terrestre du Corps du Christ, qui est l'Église, vise cela : exigence de foi, exigence de croix, combat spirituel, amour. Car il faut *nous déprendre* d'un usage égoïste, et même d'un usage purement terrestre, par lequel l'homme ne chercherait que *quae sua sunt,* ses propres intérêts, et *apprendre* à voir le monde comme monde de Dieu, comme un monde qui a pour principe le cœur et les mains du Père, et pour fin ses bras et son cœur. Pas seulement comme un monde *de l'homme,* ni comme un monde seulement *pour soi.* Seule la foi le peut, qui est le principe d'une conversion exigeante et profonde. Seule la croix le peut : car nous ne quittons jamais nos aises et notre égoïsme que forcés. Seul enfin l'amour le peut : *c'est lui* qui restitue leur sens aux choses en nous faisant voir Dieu en elles, comme Dostoïevski l'a magnifiquement exprimé, en particulier dans les entretiens du staretz Sosime, des *Frères Karamazov* (IIe partie, liv. VI)[5].

Le ciel, heure de Dieu.

La foi, la croix et l'amour, qui sont comme le trépied de la vie chrétienne, commencent ici-bas, dans l'obscurité, un Règne de Dieu qui se consommera, avec l'éclat d'une victoire totale, dans son Royaume. Elles commencent de faire que sa volonté soit faite sur la terre *comme au ciel,* mais elles ne font que le commencer. Pour ceux qui auront désiré et préparé son Jour, l'heure de Dieu viendra, et ce sera le ciel.

Dieu tout en tous. Il l'est déjà, puisque rien n'existe que par lui, mais il n'en a pas la gloire tant qu'il n'est pas reconnu comme étant le principe et la fin de tout. Tant qu'il n'est pas voulu, aimé, loué, comme étant le principe et la fin de tout. Ici-bas, durant l'histoire terrestre, le ciel se prépare, mais obscurément, partiellement et de façon précaire, dans le cœur des

5. Voir quelques textes en fin de cet article.

fidèles. Mais les hommes se comportent largement comme si le milieu de la réalité leur suffisait, comme si les choses pouvaient subsister sans leur Principe, et avoir leur vérité indépendamment de la référence à leur fin. Sauf pour les fidèles, qui le leur restituent vaille que vaille, le sens des choses demeure extérieur aux choses, difficile à lire d'ailleurs ; et, trop souvent, il demeure purement et simplement étranger, non déchiffré, inconnu.

Mais voici qu'il devient *évident* que Dieu est Principe et Fin. Cela est désormais évident, non par un laborieux et précaire développement allant du dehors au dedans, mais par le rayonnement et la manifestation du Principe même, plus intérieur aux choses que les choses ne le sont à soi. Les choses deviennent transparentes, par la vertu de ce rayonnement. Non seulement elles ont, mais elles révèlent et disent, elles proclament même, leur sens, leur sens le plus dernier, car c'est leur sens en rapport avec le Principe et le Terme absolus. On ne voit pas seulement *que* Dieu est leur Principe et leur Fin, on voit *comment* il l'est, l'a été, le sera à jamais.

Il nous arrive, quand nous sommes passés par des moments qui représentent comme un chapitre de notre vie, dont la dernière page vient d'être écrite et va être tournée, de revoir et d'apprécier d'un seul regard ce que nous venons de vivre et de faire. Par exemple après la mort d'un des nôtres, quand on se remémore ce qui s'est passé, ce qu'on a fait ; ou bien au moment d'un grand changement dans notre vie, ou, plus banalement, avant un départ, quand on a fait un gros effort, pendant les dernières semaines, pour tout conclure, tout ranger... Nous faisons retour sur un passé qui a eu ses obscurités, ses épreuves, ses moments très durs, et nous nous disons : tout de même, au total, j'ai fait ce que je devais faire, et tout a été très bien... C'est ainsi qu'au moment de mourir, Josué, qui avait guerroyé rudement et était passé par bien des aléas, reconnaissait et demandait que l'on confessât que Dieu avait bien fait et mené toutes choses :

> Et voici que je m'en vais aujourd'hui par le chemin de tout le monde. Reconnaissez du fond de votre cœur et de toute votre âme que, de toutes les promesses que Yahvé votre Dieu avait faites en votre faveur, pas une n'a manqué son effet : tout s'est

réalisé pour vous. Pas une seule n'a manqué son effet (Jos 23, 14).

Il arrivera quelque chose de semblable au ciel, tant au plan e l'Histoire totale du Monde qu'au plan de nos vies person-elles. Au terme de l'Histoire du Monde, qui aura été si souvent bscure, zigzaguante et déroutante, nous comprendrons le sens es choses de leur dedans le plus intime, à savoir depuis Dieu. ous verrons, non seulement qu'il a été Dieu en tout, mais omment il l'a été selon ce qu'il est, lui, à savoir Amour et ustice. « Toutes nos questions, toutes nos angoisses, tous nos essentiments n'ont qu'une origine : c'est que pour nous Dieu 'est pas Dieu (...). Le Paradis, ce sera de voir comment Dieu st Dieu[6]. »

Le ciel sera aussi, par le fait même, action de grâces. Il ne era même que cela : reconnaissance du fait que tout est de)ieu, et que tout ce qui est de lui est bon, saint, vrai, vivifiant; ecture, enfin à l'endroit, d'une Histoire qui n'avait guère été our nous, tandis que nous la vivions, que ces fils de toutes ouleurs, bizarrement entrecroisés, qu'est une tapisserie, du côté ù on la fabrique...; consentement profond à la volonté et au lan de Dieu. Saint Augustin dit que toute l'occupation du ciel era ce consentement même s'exprimant en louange : « On dira lléluia, parce qu'on dira : Amen[7]! », et saint Thomas d'Aquin crit que tout le culte du ciel consistera en « gratiarum actio et ox laudis : action de grâces et chant de louange[8] ».

« Dieu tout en tous. » Il l'est depuis toujours, mais saint Paul lit qu'il le *sera*. C'est en cela que consistera son Royaume. ci-bas, *nous* opérons, ou du moins nous prétendons opérer. ci-bas, nous faisons *nos* œuvres, nous poursuivons *nos* projets, oire *nos* intérêts. La terre est une terre des hommes, non seule-nent au sens plein d'intérêt et de tendresse que Saint-Exupéry a

6. L. Evely, *Notre Père. Aux sources de notre fraternité*, Paris, 1956, . 19.

7. *Sermo* 162, 29 (P. L., 39, 1633). Saint Augustin a des pages éblouis-antes sur l'Alleluia comme cantique de la vie céleste : *Enarr. in Ps.* 148, 1 37, 1938); *Sermo* 243, 8 (38, 1147); 252, 9 (1176-1177), avec l'expression « actio uietis = Alleluia »); 255, 1 et 5 (1186, 1188); 256 (1190 sq.).

8. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 101, a. 2 et q. 103, a. 3.

donné à cette expression, mais au sens anthropocentrique d'une terre en quelque sorte laissée à l'homme, livrée à ses entreprises et à sa domination.

Viendra le sabbat de Dieu, le dimanche de l'éternité : un jour *du Seignaur,* sur une terre toute nouvelle, devenue pleinement terre *du Seigneur.* Nous cesserons d'opérer des œuvres qui n'étaient que nôtres et que nous nous attribuions, pour savoir et reconnaître que Dieu opère tout le bien, pour le laisser enfin être pleinement Dieu, c'est-à-dire opérer souverainement. Les Pères ont à ce sujet des pages magnifiques. Reproduisons-en seulement une de saint Augustin. C'est celle qui termine sa *Cité de Dieu* :

> Le septième jour, c'est nous qui le serons nous-mêmes quand nous serons remplis, rassasiés, de sa bénédiction et de sa sainteté. Alors, dans le repos joyeux, nous verrons qu'il est Dieu, ce Dieu que nous aurions voulu être quand nous avons déchu de lui en écoutant le séducteur nous promettre que nous serions comme des dieux (Gn 3, 5)... Re-créés par lui, accomplis par une grâce plus grande, nous prendrons un joyeux repos dans l'éternité, voyant qu'il est Dieu, le Dieu dont nous serons remplis quand il sera tout en tous. Car nos bonnes œuvres elle-mêmes, quand nous comprenons qu'elles sont plus les siennes que les nôtres, c'est alors qu'elles sont mises à notre compte pour nous gagner le sabbat éternel. Car si nous nous les attribuons, elles sont encore serviles : alors qu'il est dit de ce sabbat : *Vous n'y accomplirez aucune œuvre servile* (Dt 5, 14). Aussi nous est-il dit par le prophète Ézéchiel : *Je leur ai donné mes sabbats comme un signe entre moi et eux, afin qu'ils sachent* QUE C'EST MOI, LE SEIGNEUR, *qui les sanctifie* (20, 12). Mais ceci, nous ne le reconnaîtrons parfaitement que quand nous nous reposerons parfaitement dans sa joie et que nous verrons parfaitement QU'IL EST DIEU[9]!

9. *De Civitate Dei,* XXII, 30, n. 4-5 (P. L., 41, 803-804); comp. *De Genesi ad litt.,* VI, 25-29 (34, 306-307); *Serm. Frangip.,* éd. G. MORIN, *Misc. Agost.,* I, p. 184; *De div. Quaest.* LXXXIII, q. 69, 7 (P. L., 40, 77), où Augustin rapproche 1 Co 4, 7, « quid habes quod non accepisti ? », de 1 Co 15, 28. Comp. ORIGÈNE, *Com. in Cant.* (éd. BAEHRENS, p. 84); *In Num.* hom. XXIII, n. 4 (éd. BAEHRENS, p. 216); saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Opusc. ad Marinum* (P. G., 91, 33 sq.).

Après cela, oserons-nous citer notre Péguy? Sa poésie n'est pas indigne de cette théologie. C'est Dieu qui parle :

Car l'homme, dans son travail, ne me glorifie que par son travail,
Et dans le sommeil c'est moi qui me glorifie moi-même par l'abandonnement de l'homme (...)
O douce, ô grande, ô belle nuit, peut-être la plus sainte de mes filles, nuit à la grande robe, à la robe étoilée,
Tu me rappelles ce grand silence qu'il y avait dans le monde
Avant le commencement du règne de l'homme,
Tu m'annonces ce grand silence qu'il y aura
Après la fin du règne de l'homme, quand j'aurai repris mon sceptre [10].

II. — *Rétablissement et Réconciliation de toutes choses*

« Dieu sera tout en tous. » On n'oserait pas le dire si saint Paul ne l'avait écrit; après lui, nous n'avons plus qu'à prendre au sérieux l'affirmation intrépide de ce Juif devenu chrétien, qui connaissait les exigences d'un plein monothéisme : l'unicité de Dieu, certes. Il est seul Dieu, il n'y en a point d'autre, on ne peut le confondre avec aucun autre. Mais aussi *il est vraiment Dieu*, il agit en Dieu et trouve sa gloire dans le fait qu'on le laisse être Dieu, qu'on le reconnaisse vraiment Dieu, souverainement actif en toutes choses.

Cela veut dire que lui, unique, fera en moi toute lumière : il *sera* ma lumière; il fera en moi la paix, la joie : *il sera* ma paix, ma joie. Et ainsi de toutes choses.

Et ainsi en tous.

Du fait que *Dieu lui-même* engagera sa puissance à *faire bouter* la création qu'il avait d'abord lancée en lui laissant courir le risque de se blesser; du fait qu'il achèvera l'esquisse sur laquelle il nous laisse présentement travailler tant bien que

10. *Porche du mystère de la deuxième vertu* (*Œuvres poétiques*, Éd. de la Pléiade, pp. 663, 666).

mal, la création du Rétablissement final, dont parle saint Pierre (Act 3, 21) après Jésus lui-même (Mt 19, 28), jouira évidemment de cette intégrité qu'elle s'efforce de gagner. Le ciel est au-delà des ignorances, des maladies, des faiblesses, des dégradations, des pauvretés, dont nous souffrons : au-delà de la mort, qui sera vaincue la dernière (1 Co 15, 26). Les choses, la vie, et nous-mêmes, n'existeront plus séparés de leur sens ; tout sera habité par sa signification profonde et la rayonnera aux yeux de tous. Cette restitution aux êtres de leur transparence achèvera de les retirer à cette « vanité » à laquelle ils sont présentement soumis, au témoignage de saint Paul (Rm 8, 20) et de les établir dans *la liberté*.

Le monde terrestre est plein de contraintes parce qu'il ne gagne son dedans qu'à partir de son dehors et en ayant besoin, pour cela, d'autres êtres et d'autres hommes auxquels on reste extérieur, avec lesquels on s'oppose et se heurte. Mais si tout est donné *du dedans*, et si chaque être rayonne simplement ce qu'il est, la liberté est rendue avec l'intériorité et la transparence. Saint Paul ne cesse de faire, de cette liberté, la marque de « la révélation des enfants de Dieu » à laquelle « la création aspire » (Rm 8, 19 ss.). Il faut une loi extérieure tant que l'action ne coïncide pas spontanément avec sa vérité, mais celui dont la vérité coule du dedans comme de source est redevenu spontanéité et liberté.

Du fait que Dieu, unique, sera tout *en tous*, un principe de communion parfaite sera à l'œuvre dans toute la nouvelle création. Les Anglais écrivent parfois en trois membres le mot « atonement », qui signifie à la fois expiation (rédemption) et réconciliation : « at-one-ment », réduction à l'unité, retour à l'un, restauration dans la communion. De la Pâque du Seigneur et de « Dieu tout en tous » naîtra un monde entièrement réconcilié, situé entièrement au-delà des oppositions, des impossibilités de communiquer et de communier entre « Grec et Barbare », « esclave et libre » (salarié et patron), « homme et femme », dont nous souffrons tant ici-bas [11].

11. Cf. Ga 3, 26-28; Rm 10, 12. On lit, dans le Pseudo-Clément (2 Co 12, 2) ce texte de saveur « encratite » (= hostilité au mariage), mais profond :

Ce n'est pas pour rien que toutes les comparaisons que Notre-Seigneur emploie pour parler du Royaume ou du ciel expriment un moment d'unanimité de beaucoup d'hommes ensemble, dans une perspective d'accomplissement et de joie : ce sera une Cité, une maison, un banquet de noces, un royaume, toutes images exprimant une situation où chacun se retrouve et où, en même temps, on est tous ensemble. La vieille dualité, tournant parfois en opposition, de la personne et de la totalité, doit cesser. Déjà, nous le savons, nous en avons fait parfois l'expérience bénie, cette opposition tombe quand il y a vraiment *amour*. Il semble qu'en se donnant, on se perde : ce n'est pas vrai. On se trouve. On réalise une exigence profonde de la nature humaine, située au-delà des exigences superficielles de l'égoïsme, à savoir l'exigence de communion avec d'autres personnes, voire avec tout ce qui vit et avec les choses dites inanimées elles-mêmes. Notre vraie personnalité n'est pas celle qui s'affirme, tapageuse et gênante, au besoin au prix du bonheur des autres, mais celle qui aime et se donne. Au ciel, il ne restera que celle-là, car « la charité demeure » (1 Co 13, 8 ss.). Aussi, bien des personnes qui auront été, sur terre, brillantes, mais sans amour, seront réduites à presque rien : de « grands » conquérants, de « grandes » vedettes; tandis que d'autres, humbles, cachées, piétinées peut-être par la vie, apparaîtront vraiment grandes et magnifiques.

Puisqu'il sera la révélation de l'amour — celui qui mérite vraiment ce nom —, le ciel réalisera, du même mouvement, le maximum de personnalité et le maximum de communauté. C'est dans le moment même où ma joie sera plus que jamais mienne, où Dieu sera plus que jamais mon Dieu, que pourtant lui ne dira plus : *mon* Père, mais *notre* Père; *ma* joie, mais *notre* joie, et ainsi de tous les biens dont nous serons comblés ensemble par la Source unique de toutes choses [12].

Quelqu'un ayant demandé au Seigneur lui-même quand est-ce que son royaume arriverait, il répondit : « Lorsque les deux (choses) ne feront plus qu'une, lorsque l'extérieur sera comme l'intérieur, lorsque dans la rencontre de l'homme avec la femme, il n'y aura plus ni homme ni femme. »

12. Comp. saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, I, 41 (P. L., 34, 1250) : « Diligamus quod nobiscum potest ad illa regna perduci, ubi

Nous parlons de Communion des saints, et il faut donner à cette admirable expression toute sa force, toute la rigueur que le mot « communion » peut revêtir, en sociologie aussi bien qu'en théologie. C'est autre chose qu'un ordre extérieur obtenu par une autorité ramenant des forces dispersées à coopérer en vue d'obtenir un résultat commun. Dans la communion, si elle est pure, il n'y a pas d'extériorité, il n'y a pas d'autorité contraignante, il n'y a même pas nécessairement coopération pour produire une œuvre : il y a échange, transparence, présence des uns aux autres et don des uns aux autres. Don de quoi ? De tout ce qu'on a, mais mieux encore : don de soi-même, don des personnes elles-mêmes à d'autres personnes, chacune apparaissant pour ce qu'elle est, chacune étant traitée pour ce qu'elle est. Le modèle suprême en est la Communion divine des Trois Personnes. Nous en sommes bien loin ici-bas, mais le ciel sera parfaite Communion des saints, parfaite communion des personnes. Recueillons, sur cette grande espérance ouverte devant nous, ces paroles qui nous viennent de Russie et où l'on retrouvera à travers celle de Dostoïevski, l'inspiration du Nouveau Testament lui-même :

> Quand l'Évangile dit que, dans le royaume de Dieu, il n'y a ni Hellènes ni Juifs, veut-il dire seulement que devant Dieu tous sont égaux ? Certainement pas : les philosophes de la Grèce, les moralistes romains, les prophètes de l'Ancien Testament le savaient avant lui. Mais il dit : Dans ce nouveau mode d'existence, dans ces nouveaux rapports entre les hommes, que le cœur a conçus et qui s'appellent le royaume de Dieu, il n'y a pas de peuples, il y a des personnes.
>
> Tu viens te dire qu'un fait est vide de sens si on ne lui en donne pas un. Le christianisme, le mystère de la personne est justement ce dont il faut enrichir le fait pour que l'homme y trouve une signification [13].

Cette communion, cependant, n'est pas une fusion. Chacun y

nemo dicit : Pater meus, sed omnes uni Deo : *Pater noster;* nec Mater mea, sed omnes illi Jerusalem : Mater nostra; nec Frater meus, sed omnes de omnibus : Frater noster. »

13. B. Pasternak, *Le docteur Jivago,* N.R.F., 1959, p. 153.

reste lui-même et y porte *son* nom. Quand nous disons, avec aint Paul : « Dieu tout en tous », nous n'affirmons aucun absurde anthéisme. Dieu est Dieu, et chacun est lui-même. Dieu nous posés hors de soi : non certes en ce sens qu'il y aurait un ehors quelconque à Dieu, mais en ce sens qu'il nous a posés istincts, ayant notre être à nous, qui n'est pas celui de Dieu. l a posé des sujets hors de lui, des personnes qui pourront à amais dire « Je ». Sainte Claire, au moment de mourir, disait : O Dieu, je te rends grâces de ce que tu m'as créée. » Oui, à amais, je serai une étincelle unique, irremplaçable, portant son om à soi, dans un foyer qui les comprend toutes sans les absor- er. Saint Maxime le Confesseur appliquait en ce sens, à l'état nal du monde, le symbole du buisson ardent. « Ce feu inef- able et prodigieux caché dans l'essence des choses comme dans arbuste[14] » : c'est l'énergie divine, l'énergie de celui qui fait tre sans enlever aux choses leur être propre, mais en le leur ommuniquant :

> Je suis celui qui fait être (Ex 3, 14)
> Voici, je fais toutes choses nouvelles (Ap 21, 5).

Le ciel, c'est cette nouveauté d'une humanité enfin pleine- ent à Son image et à l'image du Seigneur ressuscité.

Le ciel rayonne de Dieu. Il est là où Dieu est totalement Dieu.

Voir Dieu! Le ciel, ce sera de voir Dieu. Oui, et cette vision ra rassasiante. Elle sera déifiante, car ce n'est pas une idée Dieu que nous verrons, mais Dieu lui-même, se faisant nnaître et goûter directement et substantiellement par son médiate et parfaite Présence.

Nous avons développé ici l'aspect selon lequel le ciel sera lut du monde, accomplissement de la création dans le royaume Dieu et par le règne de Dieu. Le ciel, c'est là où Dieu règne

14. *Ambigua* (P. G., 91, 1148 C); cf. H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, pp. 273-274.

totalement, là où il est Dieu pleinement, là où il est pleinement actif et pleinement reconnu comme Principe et Fin de toutes choses. Nous verrons alors que Dieu est Dieu, et comment il l'est, et comment il l'a été dans la double Histoire du Monde et de la Grâce; nous verrons comment s'est construit le Corps du Christ, le Temple fait de pierres vivantes...

Nous le verrons *depuis Dieu*. Nous le verrons parfaitement *parce que nous verrons Dieu* lui-même. Mais cette vision de Dieu ne s'épuise pas dans l'effet en quelque sorte cosmologique, anthropologique, historique, sur lequel nous avons insisté. Elle aura pour chacun, dans la consonance des joies de chacun et de tous, un aspect plus profond encore de béatitude personnelle et d'intimité. Car nous ne verrons pas Dieu seulement comme Principe et Terme de toute sa création de nature et de grâce, mais *en lui-même et pour lui-même*, en son mystère inépuisable et rassasiant. Entièrement possédés par lui, nous posséderons Dieu. Oui, *lui-même*!

★

Ce ciel est l'objet de notre espérance, mais il s'anticipe et commence d'exister ici-bas dans la vie fidèle, et ceci selon les deux aspects que nous avons dits. Selon son aspect d'intimité, dans la communion de foi et d'amour qui est la substance de la vie spirituelle; selon son aspect de monde effectivement guéri et réconcilié, par toute l'action chrétienne s'efforçant, précisément, à rendre à la création son sens en poursuivant, comme la tâche même à laquelle Dieu nous demande de collaborer, des anticipations, si précaires et si faibles soient-elles, de ce qu'il nous donnera, lui, pleinement, quand il déploiera la puissance de son règne : une restauration de la nature blessée, de l'image distordue et brisée; une réconciliation de ce qui, présentement, ne se connaît pas et s'oppose.

Yves M.-J. Congar, O. P.

Quelques textes de Dostoïevski :

Aimer un homme *comme soi-même,* conformément au commandement du Christ — c'est impossible. La loi de la personne terrestre nous lie. Le *moi* fait obstacle. Le Christ seul a pu, mais le Christ était l'idéal éternel, l'idéal de toujours, auquel l'homme aspire et doit aspirer, en vertu de la loi de la nature. — Cependant, après l'apparition du Christ en tant qu'idéal de l'homme incarné, il est devenu clair comme le jour que la suprême et dernière étape de l'évolution de la personne doit aboutir, précisément, à ce que l'homme découvre (tout au bout de l'évolution, au point même où le but est atteint), prenne conscience et se convainque, de toute la force de sa nature, que l'utilisation suprême qu'il peut faire de sa personne, de l'épanouissement total de son moi, c'est de l'anéantir, de le donner totalement à tous et à chacun, sans partage ni réserve. Et c'est cela le bonheur suprême. Ainsi la loi du *moi* se confond avec la loi de l'humanité, et, dans cette fusion, le moi et tous (en apparence deux contrastes extrêmes), tout en s'anéantissant mutuellement l'un pour l'autre, atteignent, en même temps, le but suprême de leur évolution individuelle, chacun séparément.

C'est cela, précisément, le paradis du Christ. Toute l'histoire de l'humanité, et celle de chaque homme en particulier, n'est qu'évolution, lutte, aspiration et réalisation de ce but.

Mais si c'est le but final de l'humanité, quand elle l'aura atteint, elle n'aura plus besoin de se développer, c'est-à-dire de chercher à réaliser, de lutter, d'entrevoir l'idéal lors de toutes ses chutes, et d'aspirer envers lui éternellement — par conséquent, elle n'aura plus besoin de vivre. L'homme sur terre n'est qu'un être qui évolue, c'est-à-dire un être non fini, un être transitoire.

Mais il est tout à fait absurde, à mon avis, d'atteindre un si grand but, si au moment de l'atteindre tout s'éteint et disparaît, c'est-à-dire si l'homme n'a plus de vie, le but étant atteint.

Par conséquent, la vie future, la vie du paradis, existe.

(Extrait d'un carnet de Dostoïevski publié par B. Vycheslavtzev; trad. par X. Tilliette : *La légende du Grand Inquisiteur...* Paris, 1958, pp. 60-61.)

Frères, aimez toute la création de Dieu; tout l'ensemble et jusqu'à la moindre poussière. Aimez chaque petite feuille, chaque rayon de

Dieu! Aimez les animaux, aimez les plantes, aimez toute chose. Si vous aimez chaque chose, vous comprendrez le mystère de Dieu dans les choses. Si vous aimez chaque chose, vous comprendrez le mystère de Dieu dans les choses. L'ayant une fois compris, vous ne cesserez de le comprendre chaque jour davantage. Et vous aimerez, enfin, le monde d'un amour total, universel. Aimez les animaux : Dieu leur a donné un principe de pensée et une joie sereine. Ne la troublez pas, ne les faites pas souffrir, ne les privez pas de la joie, ne vous opposez pas au dessein de Dieu. Homme, ne t'élève pas orgueilleusement au-dessus des animaux : ils sont innocents et toi, tu souilles la terre par ta vanité et tu laisses derrière toi une traînée de pus. Hélas! Il en est ainsi pour presque chacun de nous! Aimez tout particulièrement les petits enfants, car ils sont innocents comme des anges; ils nous sont donnés en signe et vivent pour attendrir et purifier nos cœurs.

(Entretiens du staretz Sosime : *Frères Karamazov,* II[e] partie, liv. VI, ch. 3.)

Maman, ma douce colombe, ne pleure pas, disait-il parfois, je vivrai encore longtemps parmi vous, nous allons encore beaucoup nous amuser, et la vie est tellement gaie, tellement joyeuse!

— Ah! mon chéri, qu'y a-t-il de joyeux, si la nuit la fièvre te consume et si tu tousses comme si ta poitrine allait éclater?

— Maman, lui répondait-il, ne pleure pas, la vie est le paradis, et nous sommes tous au paradis, seulement nous ne voulons pas le reconnaître; mais si nous voulions le reconnaître, dès demain le monde entier deviendrait un paradis.

(*Ibid.,* ch. I : « Sosime raconte l'histoire de son frère ».)

LES LIVRES

HAGIOGRAPHIE

m CLAUDE JEAN-NESMY : *Saint Benoît et la vie monastique*. Coll. « Maîtres spirituels ». Éd. du Seuil, Paris, 1959; 192 pp.; 450 fr.

Saint Benoît pouvait-il ne pas figu- dans cette galerie des « Maîtres rituels » ? Le portrait qui en est é ici, grâce à une analyse péné- nte du récit plein de finesse que nt Grégoire nous a laissé dans ses logues, montre combien est jus- é ce titre d'Homme de Dieu que premier biographe lui donne si vent, presque comme un nom pro- . L'enseignement que saint Benoît ivré par sa vie comme par sa gle n'est pas celui d'un maître ès apprenant à ses disciples à s'ac- ter de telle ou telle fonction dans glise, mais plutôt celui d'un maî- de sagesse instituant une école service du Seigneur pour des mes qui cherchent Dieu vraiment. este donc, dans le concret, beau- p de jeu pour l'insertion des moi- dans la vie religieuse de leur ps, et chaque génération ou du ns chaque époque devra apporter réponse nouvelle aux problèmes s par la vie commune, le tra- , les études, le service de l'Église. r expliciter et illustrer l'enseigne- t de saint Benoît, il fallait donc trer comment il a été compris et iqué, et Dom Jean-Nesmy a eu on d'évoquer à maintes reprises la ition monastique occidentale, et e pas citer seulement les chapi- essentiels de la Règle, mais si quelques textes classiques de agde, de Pierre le Vénérable et Mabillon. Ces trois moines sont des types authentiques du bénédictin, fidèles à leurs origines et présents à leurs temps. Mais, si on les en loue, pourquoi faire grief aux restaurations bénédictines du XIX^e^ siècle d'avoir été marquées d'un certain romantisme ? L'auteur — ou l'éditeur — n'y sacrifie-t-il pas lui-même un tant soit peu lorsque, avec la légende : « Une cellule monastique, aujourd'hui », il donne la photo d'une soupente où une table minuscule n'est éclairée que par une lucarne (p. 90) ? Ce détail mis à part, l'illustration est heureusement choisie. Ajoutons que des tables chronologiques et deux cartes fournissent les principaux repères de l'histoire des congrégations bénédictines et des monastères français. Ceux qui les peuplent aujourd'hui ne seront pas seuls à apprécier ce petit livre.

PH. ROUILLARD.

R. P. ROBERT THOMAS, o.c.r. : *Fichier saint Bernard*. 2 tomes. Abbaye de Chambarand (Isère), 1958, 1959; 768 pp.

Retrouver aisément une phrase qui nous a frappé, un mot qui a retenu notre attention, un passage qui a nourri notre prière n'est pas toujours chose aisée pour un auteur tel que saint Bernard, et souvent on se prend à le regretter. Nous aurons maintenant pour notre usage ce *Fichier saint Bernard*, où un moine cistercien a eu la patience et aussi la joie de réunir sous des titres nombreux les textes principaux s'y rapportant (avec leurs références). Bien sûr, ce

n'est pas exhaustif, mais ce premier travail en suscitera d'autres, nous en sommes certain, et tel qu'il est, il rendra un très grand service, non seulement aux fils de saint Bernard, mais à tous ceux qui vont abreuver leur soif de Dieu aux fontaines du Docteur melliflue. Puisse-t-il aussi inciter beaucoup d'âmes de bonne volonté à goûter la spiritualité de Cîteaux, elle a trop à nous dire pour ne pas se mettre à son écoute.

P. Franceschini.

Reinhold SCHNEIDER : *Le Saint, maître de l'histoire.* Traduit de l'allemand par J. Ancelet-Hustache. 1958; 112 pp.; 300 fr.

Kajetan ESSER : *Thèmes spirituels.* Traduit de l'allemand par le P. Luc Mely, O.F.M. 1958; 200 pp.; 510 fr.

Éloi LECLERC, franciscain. *Sagesse d'un pauvre.* Coll. « Présence de saint François ». Éd. franciscaines, 1959; 144 pp.; 330 fr.

Les Éditions franciscaines ont lancé récemment une nouvelle collection : « Présence de saint François ». Les premiers volumes parus sont excellents et introduisent à une connaissance plus profonde et souvent nouvelle du Poverello.

Reinhold Schneider fut pendant des années en butte à la persécution nazie. Témoin, par ses ouvrages et par les milliers de lettres qu'il écrivit, du rôle de la foi dans l'histoire, il eut, surtout après la guerre, et jusqu'à sa mort en 1950, une immense influence. Il ne faut pas séparer de ce contexte — l'affrontement du paganisme nazi et du christianisme — l'ouvrage qu'il consacra à saint François. Au milieu des luttes du XIII[e] siècle, François, qui fut jadis attiré par la gloire militaire, a entendu la voix du Seigneur; et c'est en rompant avec le monde, en suivant le Christ dans la pauvreté, que le saint et ses disciples agissent vra ment sur le déroulement des évén ments et les font concourir à gloire de Dieu. C'est la mission chaque saint de répondre aux besoi de son temps en le ramenant à u meilleure compréhension du messa du Christ. Très belle étude, perso nelle et profonde, très proche de vie de saint François dont elle ci de nombreux traits, en les replaça sans cesse dans une perspective d'ét nité.

Le P. Esser, théologien, historie maître des novices, s'est donné po tâche de retrouver l'authentique sp ritualité franciscaine pour que l'O dre des Mineurs soit, comme XIII[e] siècle, une vraie communau de frères vivant de l'Évangile. L conférences qu'il a données en All magne et qui sont reproduites da ce livre, sont un retour aux sourc franciscaines — paroles et écrits saint d'Assise, témoignages des pr miers biographes —, et mettent valeur des documents bien peu co nus. (Il suffit de regarder les not et références abondantes pour s convaincre.) C'est le Christ que Fra çois a pris pour modèle, le Chri pauvre mais qui est en même tem et surtout le Seigneur de gloire, lui qui doit revenir à la fin d temps et qui est l'objet de notre e pérance. Dans cette perspectiv toute ascèse prend son vrai sens la pauvreté qui nous dépouille du cr nous fait marcher en pèlerin à rencontre de celui qui vient, l'obéi sance est liberté dans l'amour, chasteté est don de soi à Dieu, orie tation absolue vers lui, et par même devient féconde. Chez Fra çois, « l'homme du siècle à venir pensée et agir sont ainsi profond ment unifiés, parce que toute sa v est tendue vers Dieu. Bien que co respondant davantage aux préocc pations des Religieux, ces conféren ces aideront bien des chrétiens mieux connaître la pensée de sai François et à retrouver le sens d valeurs évangéliques.

« L'expérience franciscaine ruis-
le de soleil et de joie », en même
nps qu'elle « s'enfonce dans la
it des profonds dépouillements ».
P. Éloi Leclerc a voulu mettre
relief ces deux aspects de la spi-
ualité du fondateur de son Ordre,
étudiant la terrible crise qui,
rant deux ans, bouleversa l'âme
Poverello. Ses disciples étaient
venus nombreux; on parlait de les
ganiser en une Société fortement
stituée et hiérarchisée; on vou-
t qu'ils fassent des études, qu'ils
nt d'importants couvents. Frère
ie remplaçait François à la tête
l'Ordre. Mais c'est dans cette
sappropriation même que Fran-
is s'achemine vers la sainteté,
aque jour plus dépouillé, plus
nsparent à la grâce, chaque jour
us paisible et plus joyeux, expres-
on de plus en plus pure de l'amour
de la miséricorde de Dieu. Sim-
s comme les récits des Fioretti,
s pages nous font toucher du doigt
sagesse de François et son com-
rtement devant Dieu et devant les
mmes.

M.-L. T.

uvres de saint François d'Assise. Œuvres latines et *Cantique de Frère Soleil.* Traduction, introduction et notes de Alexandre Masseron. Éd. Albin Michel, Paris, 1959; 272 pp.; 960 fr.

Faire connaître et par là faire mer François d'Assise, tel est à up sûr le but d'Alexandre Masseon dans ses études franciscaines, nt il livre le meilleur aux lecteurs étiens. Avec ce livre c'est encore même but qui est atteint et c'est e joie pour l'esprit et pour le cœur e de parcourir ces pages où nous tendons dans toute sa pureté, dans ute sa simplicité, la voix du Povello. Que tout cela est simple dans n expression, mais aussi profond ns sa doctrine, on croirait entene un écho direct de l'Évangile, et n est un, de fait. On lit et relit ces pages tant on sent qu'elles ont encore autre chose à nous dire. Saint François, législateur pour ses frères, messager de ceux qui lui sont confiés, ami de Frère Léon, chantre de Dieu et de la Vierge, ou poète de la création, c'est toujours une voix qui nous appelle à plus de joie et d'amour. Ce livre sera goûté par tous ceux qui aiment le reflet de la simplicité évangélique.

P. Franceschini.

Bruno H. VANDENBERGHE, o.p. : *Onze vaders in het Geloof.* Antwerpen, 't Groeit, 1956; 176 pp.

Le P. Vandenberghe, qui n'est pas inconnu des lecteurs de *La Vie Spirituelle,* à laquelle il a collaboré maintes fois, nous donne ici un petit livre fort bien fait dans lequel il nous esquisse, d'une façon vivante et précise, les figures de ceux qu'il appelle nos « Pères dans la foi », les Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Hippolyte de Rome, Cyprien de Carthage, Augustin et Cyrille d'Alexandrie. Il les étudie chacun en particulier, nous fait pénétrer dans leur personnalité propre, nous montre le rôle qu'ils ont joué dans la formation de la culture chrétienne naissante, et nous fait percevoir comment ils sont encore pour nous des exemples vivants de foi parfaite et de fidélité à l'Église. Histoire de la foi, histoire de la chrétienté : nos « Pères » y ont une place particulière que l'auteur nous souligne clairement à travers le dédale des controverses et des polémiques de ces premiers siècles. Nous lui saurons gré de mettre ainsi à la portée de tous les richesses de l'Antiquité chrétienne et de nous révéler tout ce que nous devons à ceux qui sont nos « Pères dans la foi ». Nous ne pouvons que souhaiter qu'une traduction française de cet excellent petit ouvrage vienne élargir son audience et permette à de plus nom-

breux lecteurs d'y trouver l'exemple d'une vie totalement consacrée à Dieu et à son Église.

D. P.

OMER ENGLEBERT : *La fleur des saints* ou *Vie des saints pour tous les jours de l'année.* Albin Michel, Paris, 1959; 608 pp.; 2.250 fr.

J. VADAINE : *Saints de Normandie.* Préface de Mgr GUYOT. Introduction de J. GAUTIER, p.s.s. Coll. « Légion de Dieu ». Aubier, Paris, 1957; 272 pp.; 645 fr.

GEORGES DELARUE : *Les saints et nous.* Méditations. Coll. du Cyprès. Éd. Beyaert, 1958; 264 pp.; 720 fr.

C'est un véritable martyrologe en français que nous présente l'abbé Englebert : 3.500 saints et bienheureux y sont cités; un portrait d'une ou deux pages pour un millier d'entre eux, quelques lignes pour les autres. Et cela d'une plume alerte qui tient compte des données récentes de l'hagiographie, sait faire justice de certaines légendes. Une table alphabétique détaillée, un tableau des patronages variés attribués aux saints terminent cette somme imposante.

Tout différent est le propos de M. Vadaine. Il met en scène quelques-unes des physionomies les plus représentatives de la sainteté normande : saint Vital, brillant chapelain de la cour de Mortain au temps de Guillaume le Conquérant, qui se fait ermite avant de devenir fondateur d'abbaye; Thomas Hélye, contemporain de saint Louis, maître d'école, puis prêtre et missionnaire; Marie-Madeleine Postel, à l'ardeur inlassable; Thérèse de Lisieux, dont la force et la volonté sont mises en relief avec un rare bonheur... Rapides synthèses, faites de main de maître, que l'on aura plaisir à lire.

M. le chanoine Delarue laisse les préoccupations historiques pour choisir dans les leçons du deuxième nocturne quelques mots qui serviront d'amorce à une libre méditation. Cela lui permet d'aborder toutes les perspectives de la vie chrétienne, et parfois (c'est le cas notamment pour saint Pierre Canisius) de faire connaître un peu mieux les saints. Le style est coulant, malgré certains termes anciens qui étonnent au premier abord. Quelques images gagneraient à être moins appuyées.

M.-L. T.

JEAN-FRANÇOIS GILMONT, s.j., et PAUL DAMAN, s.j. : *Bibliographie Ignatienne (1894-1957).* Préface de Hugo RAHNER, s.j. Coll. « Museum Lessianum ». Section historique n° 17. Desclée de Brouwer, Paris-Louvain, 1958; XXX-254 pp.

LUIS MARÍA ESTIBALEZ, s.j. : *Mi Ser y mi Destino.* Coll. « Espiritualidad Ignaciana ». Mensajero del Corazón de Jesus, Bilbao, 1958; 312 pp.; 55 pesetas.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, s.j. : *Espíritu de San Ignacio de Loyola.* Perspectivas y Actitudes Ignacianas de Espiritualidad. Mensajero del Corazón de Jesus, Bilbao, 1958; 208 pp.; 55 pesetas.

Saint IGNACE : *Lettres.* Traduites et commentées par Gervais DUMEIGE, s.j. Coll. « Christus ». Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 528 pp.

Saint IGNACE : *Journal spirituel.* Traduit et commenté par Maurice GIULIANI, s.j. Coll. « Christus ». Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 142 pp.

Tous ceux qu'intéresse la spiritualité de saint Ignace de Loyola ont quelque raison de se plaindre de la surabondance des publications qui le concernent : 2872 numéros dans la Bibliographie des PP. Gilmont et Daman, classés d'ailleurs systématiquement en quatre sections (Bibliographies générales; L'homme; Les écrits; La spiritualité) avec deux tables alphabétiques, des matières et des auteurs ! Un ouvrage similaire du P. Ignacio Iparraguirre (*Orientaciones Bibliograficas sobre san Ignacio*

de Loyola, Roma, 1957) a groupé, en 680 numéros seulement, à peu près la même matière, avec de précieuses introductions. Ainsi, est-il désormais facile de se frayer un chemin dans l'apparente confusion. Une préface du P. Hugo Rahner (p. IX) conclut sagement : « Les travaux de l'année jubilaire 1956 ont démontré avec évidence qu'il faut en premier lieu redécouvrir, dans Ignace, le théologien. »

Beaucoup de lecteurs, moins soucieux d'érudition et d'histoire, préféreront se reporter à la pensée même de saint Ignace telle qu'elle se dégage de ses écrits. Le court essai du P. Estibález leur montrera ce que l'on peut tirer des *Exercices spirituels* pour les problèmes de personnalité que posent les conceptions freudiennes.

Avec le P. Iparraguirre, spécialiste des études ignatiennes et éditeur d'une collection de Lettres dans la série A.B.C. de Madrid, c'est une sorte de florilège qu'ils trouveront de plus d'un millier de citations textuelles, classées sous un certain nombre de rubriques : dans une première partie, Dieu, Communications divines, Jésus-Christ, Notre-Dame, la grâce sanctifiante, l'Église, la Compagnie de Jésus, les âmes, la douleur; dans une deuxième partie, Vérité, Intention pure, Confiance, Dépendance, utilisation des valeurs, réalisme, transparence d'âme, souveraine perfection, croissance spirituelle. Ces titres évocateurs laissent soupçonner la richesse de leur contenu.

Mais l'on désirera sans doute avoir accès aux lettres elles-mêmes de saint Ignace afin d'en goûter pleinement la saveur. L'édition complète n'en compte pas moins de six mille, auxquelles il faudrait ajouter mille trois cent trente-trois lettres émanant de nombreux correspondants d'Ignace ! Un Philippe Néri n'a laissé que trente lettres; Thérèse d'Avila quatre cent cinquante, avec d'autres œuvres littéraires; saint François Xavier, cent trente-sept; et, si nous passons à des contemporains de renommée européenne, Érasme deux mille quarante; Luther trois mille quatre cent vingt-six; Calvin quatre mille deux cent soixante et onze. Il fallait choisir. Le P. Dumeige, en se guidant sur leur intérêt spirituel ainsi que sur la diversité des correspondants et de leurs situations, en a traduit deux cents qu'on peut répartir en trois sections : onze pour la période antérieure à la fondation de la Compagnie de Jésus (1540), quatre-vingt-douze pour la seconde période (1540-1552) et un peu plus (95) pour les quatre dernières années (1553-1556). La tâche du traducteur n'a pas été des plus faciles, ainsi qu'on peut en juger par un seul exemple, l'expression qui se retrouve à chaque instant « para que sintamos » : « Ce *sentier* est si important dans la vie chrétienne qu'il requiert une grâce plénière, un don de Dieu. Un instinct intérieur, plus solide que les envahissements du sentiment, plus complet que les possessions de la connaissance doit se développer en l'âme. Il la conduira, comme par une sorte de réflexe, à réagir spontanément selon la volonté de son Seigneur, à marcher dans ses voies, à s'accorder à son bon plaisir. Dans cette expérience concrète, qui n'est pas sans analogie avec la sagesse dont parle saint Paul et la connaissance qu'évoque saint Jean, l'homme tout entier trouvera le sens de Dieu qui est tout ensemble appréciation des êtres et des choses selon lui, orientation vers lui. »

Sous la même présentation, sobre et élégante, que le volume précédent, le P. Giuliani nous donne la traduction d'une autre relique de la plume de saint Ignace : les deux cahiers où, entre le 2 février 1544 et le 27 février 1545, ce dernier nota, souvent de manière à n'être compris que de lui seul, les interventions divines en son âme.

« Journal ? Le mot est très impropre. « Interna mentis sensa », a-t-on inscrit sur la page de titre de l'autographe. Il ne s'agit pas, en effet, d'un journal où seraient relatés des

événements pour la joie des biographes, mais de cette trame fragile et presque insaisissable qui tente, par des mots, de fixer les mouvements que l'Esprit de Dieu imprime dans une âme, la trace de son passage, mystérieuse et déconcertante comme le vent, la palpitation de la vie divine au travers d'une sensibilité et d'une volonté humaine » (Introduction).

Le premier cahier, presque entier, est consacré à une « élection » concernant la pratique de la pauvreté dans le nouvel Ordre. Les habitués des *Exercices spirituels* y reconnaîtront une curieuse interaction des deuxième et troisième temps décrits dans le traité original de l'élection.

H. Bernard-Maître, s.j.

Jacques DELARUE : *Sainteté de Monsieur Vincent*. Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 226 pp.; 540 fr.

L'an prochain nous fêterons le tricentenaire de la mort de saint Vincent de Paul, et il nous a toujours semblé que cette belle figure de prêtre était quelque peu méconnue, même du clergé de France dont il est pourtant un des plus beaux fleurons. Il devrait être à coup sûr une figure familière à beaucoup de prêtres, nous allions écrire un compagnon de route pour eux tous, lui qui, malgré trois siècles de distance, est si près d'eux. Les temps ont changé, certes, mais les préoccupations apostoliques demeurent aussi urgentes et aussi vives : lui aussi eut à peiner dans un pays déchristianisé, lui aussi eut à promouvoir une pastorale nouvelle adaptée à des situations nouvelles, lui aussi eut à faire passer le message du Christ à travers l'homme qu'il était et dont il ressentait si fortement les limites, lui aussi eut à donner à des âmes nombreuses et exigeantes les grâces de sa paternité sacerdotale. Et tout cela, accepté avec foi et avec amour, fit de lui un saint à la sainteté si simple, si profonde et si vraie qu'elle ne peut rebuter personne tout en étant une aide pour monter au sommet du don total au Christ et aux hommes. Que ceux qui en douteraient prennent ce petit livre qu'un de leur frère prêtre a composé pour eux, et ils en seront convaincus. Ils deviendront un instrument docile entre les mains de Dieu et une charité ardente emplira leur vie.

L'auteur a fait précéder les textes de saint Vincent d'une brève mais savoureuse biographie où l'on entend le saint nous faire part de ses découvertes successives, sans « enjamber sur la Providence », de ce que Dieu voulait de lui, et de ce qu'il réalisa parce qu'il fut fidèle. Puisse ce livre largement répandu et médité faire mieux connaître un prêtre qui forma tant d'autres prêtres, et des meilleurs, et qui est encore, à l'heure actuelle, un modèle et un guide pour un sacerdoce vrai et fécond.

P. Franceschini.

Sainte Angèle de FOLIGNO : *Visions et Révélations*. Textes traduits et présentés par Raymond Christoflour. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du soleil Levant, Namur, 1958; 192 pp.; 510 fr.

Voici un des livres les plus intéressants de la collection « Les écrits des saints », qui en compte pourtant d'excellents. Le témoignage spirituel de sainte Angèle de Foligno est bouleversant; il permet de deviner le travail de Dieu dans cette âme pécheresse, pardonnée, et si vite élevée aux expériences contemplatives les plus hautes. Les confidences de la sainte nous montrent sa misère, ressentie avec tant d'acuité, ses épreuves intérieures, les exigences de la grâce, l'appel à l'intimité avec Dieu; l'expérience insondable de la ténèbre divine. Pages ruisselantes d'amour qui, même dans la traduction, restent brûlantes comme lave.

Car le problème de la traduction
posait particulièrement : il fallait
tenir à égale distance d'un décal-
ue littéral qui aurait affadi ce
ème et d'une paraphrase lyrique
fidèle au texte. M. Christoflour a
eureusement réussi à nous donner
n récit très proche de l'original et
ccessible au lecteur moderne, gar-
ant la richesse, la vie, et, quand il
fallait, la rudesse des notes de la
enheureuse.

Une bonne introduction renseigne
vec précision sur la vie et la con-
rsion d'Angèle de Foligno, sur son
ilieu et sa spiritualité. Elle analyse
galement son œuvre et les diverses
aductions qui en ont été faites de-
is le XVI^e siècle.

M.-L. T.

NDRÉ COMBES : *Deux flammes d'amour*. Thérèse de l'Enfant-Jésus, Thérèse Couderc. Éd. du Cèdre, Paris, 1959; 200 pp.; 690 fr.

Dans cette étude de l'itinéraire
irituel des deux Thérèse, on ai-
era retrouver la précision d'analyse
le souci de rigueur historique aux-
uels l'abbé A. Combes nous avait
abitués dans ses précédents ouvra-
s.

Il consacre ses chapitres tour à
ur à la fondatrice du Cénacle et
la Carmélite de Lisieux. On suit
nsi l'ascension de la Mère Thé-
se Couderc depuis sa consécra-
n du 15 août 1837 à Notre-Dame
Ay jusqu'à sa suprême offrande à
otre-Seigneur « pour souffrir tout
qu'il voudra ». Il s'agit alors
ur elle, dit l'auteur, « de s'enga-
r plus que jamais dans le drame
sentiel des âmes et, par charité
vine et fraternelle, de ne plus pen-
à posséder, en sa plénitude béa-
ante, la Sainteté infinie, pour
avoir d'autre programme que de
opérer douloureusement à la Ré-
mption sanglante » (p. 175).

Procédant par analyses de textes-
fs, l'auteur complète également ses travaux sur sainte Thérèse de Lisieux, en insistant particulièrement sur la découverte de l'ascenseur et la petite voie toute nouvelle, pour conclure sur le témoignage que la sainte a rendu comme martyre de l'amour miséricordieux : « C'est parce qu'elle a compris autant, mieux peut-être, que personne le rôle suprême de l'Amour dans la Rédemption, qu'elle a découvert à la fois dans son épreuve la vraie nature de la charité fraternelle, la portée illuminatrice de ses obscurités en matière de foi, et la nudité triomphale d'une vraie mort d'amour » (p. 190).

Une même ferveur anime tous ces développements, parfois un peu longs, et rend leur lecture à coup sûr bienfaisante, surtout si l'on tient compte de maintes remarques théologiques dont l'auteur a émaillé son texte et dont l'intérêt dépasse le cadre de l'ouvrage : importance de l'élément mystique dans la montée spirituelle des saints (pp. 44, 46), valeur eucharistique du sacrifice intérieur (pp. 31, 108), conception unifiante d'un organisme spirituel qui hiérarchise toutes les vertus (p. 39), rapports de l'humilité mystique et de la magnanimité au service de Dieu (p. 43, 69, 72), vrai sens de l'holocauste pour l'âme chrétienne (pp. 112, 136) — autant de leçons spirituelles très opportunes.

Peut-être le livre eût-il été d'un abord plus aisé si l'auteur avait simplement juxtaposé ses deux études sur Thérèse de Lisieux et Thérèse Couderc, plutôt que de les imbriquer; d'autant plus que le travail proprement comparatif tient finalement assez peu de place. On regrettera en tout cas que trop de belles pages soient gâchées par une agressivité excessive contre l'ensemble des interprètes thérésiens. La vérité scientifique exige, certes, des mises au point, mais non pas de si longs réquisitoires.

VICTOR DE LA VIERGE.

Écrits spirituels et paroles de l'abbé Huvelin. Recueillis par M.-Th. Louis-Lefebvre. Préface de Mgr Blanchet. Coll. « Documents inédits ». Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 200 pp.; 780 fr.

L'abbé Huvelin a tenu une trop grande place dans la vie du P. de Foucauld pour que nous n'ayons le désir de mieux connaître ce prêtre. L'auteur nous a déjà donné une biographie du vicaire de Saint-Augustin, mais celle-ci nous laissait encore sur notre faim, elle ne pouvait tout dire, et seule la publication des écrits et des paroles de l'abbé Huvelin pouvait nous faire pénétrer plus intimement cette âme éminemment sacerdotale. En effet, c'est par un contact prolongé avec ce qu'il a été possible de publier que nous découvrons combien l'abbé Huvelin fut avant tout un prêtre, conscient de son sacerdoce; il aimait sacerdotalement tous ceux que la Providence mettait sur son chemin et c'est sacerdotalement encore qu'il les conduisait ou les reconduisait à Dieu dans le respect d'eux-mêmes et de la vocation qui était la leur. Nous voyons mieux alors comment son sacerdoce profondément vécu malgré une santé plus que précaire lui permit de toucher au plus profond d'eux-mêmes tant de chrétiens ou de non-chrétiens qui se confièrent à lui. Ne nous étonnons plus d'une influence que nous aurions pu trouver surfaite ou exagérée si déjà la vénération du P. de Foucauld pour son père en Dieu ne nous en eut montré la profondeur.

D'autres écrits, et notamment l'ensemble de la prédication de l'abbé Huvelin depuis 1868, que possède l'auteur, nous permettront de mieux connaître cette belle figure d'un prêtre de Jésus-Christ aimant son sacerdoce et répandant avec abondance sa grâce sacerdotale. L'auteur a atteint son but en nous donnant ce livre, et tous les prêtres et fidèles approfondiront à sa lecture le mystère de la grâce sacerdotale, les uns pour mieux l'exercer, les autres pour mieux en profiter

P. Franceschini.

Alfred DELP, s.j. : *Honneur et liberté du chrétien.* Témoignage présenté par le P. M. Rondet, s.j. Éd. de l'Orante, Paris, 1958; 214 pp.; 690 fr.

Le 2 février 1945, le P. Delp était exécuté par les nazis pour « avoir refusé la religion de l'orgueil et de la violence et l'avoir fait comme catholique et comme jésuite ». Il est bon de faire connaître en France cette grande figure de la résistance allemande. Le P. Rondet, après quelques notes biographiques, présente des extraits des œuvres du P. Delp : articles, sermons, conférences, lettres, notes de captivité.

Ces pages posent plusieurs fois le problème des rapports entre l'Église et le monde; elles essaient de montrer le rôle des chrétiens au milieu des événements qu'il leur est donné de vivre; être présents sans compromission. « Les hommes qui vivent avec nous doivent, lorsqu'ils nous rencontrent, sentir à la fois que nous les comprenons et que nous les dépassons, parce que ce qu'il y a en eux de plus réel a trouvé en nous son accomplissement. »

Le journal écrit en prison fait découvrir l'œuvre d'approfondissement et de purification opérée par la grâce en cette âme forte, et l'on ne peut lire sans émotion le commentaire du *Veni Sancte Spiritus* que le Père n'eut pas le temps d'achever.

M.-L. T.

Jean Caradec COUSSON : *Paul de Magallon d'Argens.* Un promoteur de la Renaissance Hospitalière et Religieuse au XIXe siècle. Éd. Vitte, Lyon-Paris, 1959; 346 pp.

A la veille de la Révolution, l'Ordre de Saint-Jean de Dieu compt

30 hôpitaux desservis par 350 religieux; couvert de bénédictions, il n'en est pas moins dissous par la Convention. C'est la vie du restaurateur de l'Ordre qui nous est ici contée. Il est petit-fils du trop fameux marquis d'Argens, chambellan de Frédéric II; il est page de la princesse Ferdinand; entré en Allemagne au corps des cadets, il en sort officier; de retour en France, il rejoint Napoléon; il se bat à Wagram, est captif en Russie. Bref, ce soldat vit une épopée guerrière, avant d'être conduit par Dieu à mener un bien autre combat pour la restauration des Frères de Saint-Jean de Dieu. Cette restauration nous est ici contée avec une érudition sans défauts. On voit évoluer à l'arrière-plan un illuminé, somme toute assez inquiétant, le P. Hilarion Tissot. Mais c'est tout le XIXe siècle qui surgit, si proche de nous dans le temps et déjà si lointain. La grande figure du P. Paul de Magallon nous le ferait aimer.

J.-A. R.

ÉGLISE

GABRIEL LE BRAS : *Prolégomènes.* Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, t. I. Éd. Sirey, Paris, 1958; 272 pp.; 2.000 fr.

Recenser dans *La Vie Spirituelle* un ouvrage qui traite des méthodes et de l'esprit du Droit canonique d'Occident, semblera sans doute l'effet d'une confusion des spécialités et des langages. Nous pensons au contraire que, pour ceux qui sont à même de les étudier avec attention, les *Prolégomènes* de M. Le Bras doivent être la source d'innombrables réflexions sur la spiritualité de l'Église. Il n'y a pas d'esprit plus sûr, plus vrai que celui qui se trouve éfléchi dans les institutions, si on sait regarder au-delà d'elles le mystère de foi vivante qui les anime et les renouvelle. Ici comme ailleurs, la loi de l'objectivité demeure : pour rencontrer la spiritualité de l'Église, il faut savoir se mettre à l'école.

C'est pourquoi nous présentons ce livre, à la fois comme une source et comme un modèle de la probité requise de tout travailleur, aux théologiens et aux historiens de la spiritualité. Cette œuvre était d'autant plus attendue que, depuis les grands travaux d'érudition de Hinschius et de Loening à la fin du XIXe siècle, nous n'avons pas vu naître d'histoire du Droit canonique comportant une étude approfondie de la nature de celui-ci. L'histoire du Droit de l'Église occidentale n'a jamais été ramassée de façon aussi cohérente qu'a pu l'être, par exemple, l'histoire des Conciles de Hefele, mais surtout aucune œuvre catholique n'a jamais permis de poser la question de la nature de ce Droit, de sa signification, de son développement, avec une puissance de suggestion comparable à celle qu'en ont offert un Sohm ou un Stutz dans une perspective protestante. Aussi peut-on dire que l'ouvrage que nous présentons est une œuvre qui répond à un besoin profond de l'Église, et dont les prises de conscience qu'appelle le prochain Concile œcuménique ne font qu'aviver l'urgence.

L'auteur analyse ici les grands modes de manifestation du christianisme dans l'œuvre humaine qui le sert : le christianisme, dans ses successives créations législatives; le christianisme, organisé dans la mobilité; le christianisme, édificateur d'un monde spirituel, par l'instrument du droit qui retentit sur tout l'ordre humain : tels sont les axes d'une réflexion dont nous ne saurions rendre compte, tant elle est documentée, nuancée, adaptée à la matière qu'elle veut cerner, à l'esprit qu'elle veut saisir. A chaque ligne, la compé-

tence approfondit inlassablement la pensée.

L'œuvre entière comprendra quatorze volumes : quatre relatifs à l'ancien droit, quatre sur l'âge classique, quatre traitant des temps modernes, et un de conclusions et de tables.

B. Dupuy.

René METZ : *L'Église a ses lois.* Le droit canon. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 350 fr.

Après avoir, dans une courte introduction, justifié l'existence même d'un droit dans l'Église catholique, l'auteur traite dans une première partie (pp. 23-60) les questions théoriques concernant les lois canoniques, et dans une seconde (pp. 61-120) il fait un tour d'horizon complet de l'objet de la législation ecclésiastique. En guise de conclusion, il montre l'intérêt que suscite actuellement le droit canonique. Une brève bibliographie complète le livre. Pour la seconde partie, l'auteur a choisi un plan original selon lequel il étudie successivement l'organisation de la société ecclésiastique, les relations de l'Église avec les États, et l'ordre de la grâce. Sans être entraîné dans des considérations trop techniques, le lecteur aura une bonne vue d'ensemble du doit actuel de l'Église catholique, et on ne peut que recommander la lecture de ce livre aux fidèles soucieux d'une bonne culture. Un certain nombre de données statistiques et pratiques les aideront à prendre un intérêt vivant à ces choses. Peut-être pourrait-on discuter la conception que l'auteur se fait des rapports entre le droit et la morale (pp. 16-17) en montrant par exemple que le Code pénal de l'Église tient grand compte de la présence du péché dans l'acte de délit, et souhaiter un peu plus de renseignements sur le privilège de la foi (p. 95) à un moment où l'Église étend autant qu'elle le peut la possibilité de dissoudre le lien non sacramentel puisqu'elle va maintenant dans certains cas jusqu'à dissoudre au bénéfice de la partie catholique le lien contracté avec dispense de l'empêchement de disparité de culte.

T.-J. Vermeulen.

Hubert JEDIN : *Kleine Konziliengeschichte.* Die zwanzig ökumenischen im Rahmen der Kirchengeschichte. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1959; 142 pp.

Cette petite histoire des conciles vient bien à son heure, à l'approche de la réunion d'un nouveau concile. On connaît assez la compétence de l'auteur pour l'avoir admirée dans sa grande Histoire du concile de Trente, en cours de publication. Ici le professeur Jedin s'adapte à un autre genre : il s'agit d'un précis traçant à grands traits l'histoire des conciles, sans s'attarder aux détails. Dominant parfaitement sa matière, l'auteur souligne avec raison l'orientation différente que prennent les conciles à partir du moyen âge. Les huit premiers conciles et surtout les quatre premiers ont formulé les dogmes fondamentaux concernant la Trinité et la Christologie. Les conciles suivants entreprennent avant tout, sur l'initiative des papes, une œuvre réformatrice et mettant en lumière la doctrine de la suprématie des papes sur les conciles. — Cette histoire des conciles, heureusement mise en rapport avec l'ensemble de l'histoire de l'Église, donne vraiment une vue complète de la question.

R.-L. O.

Heinrich SCHLIER : *Die Zeit der Kirche,* exegetische Aufsätze und Vorträge. Verlag Herder, Freiburg in Br., 1958; 314 pp.

L'exégèse ne se conçoit plus indépendamment de son histoire. Ou

mieux encore, elle ne se conçoit plus indépendamment d'une histoire spirituelle. C'est ce qui fait l'intérêt particulier des articles réunis dans ce recueil. Schlier est un maître de l'exégèse allemande contemporaine, qui s'est spécialisé dans les problèmes scripturaires qui sont au cœur du dialogue œcuménique, c'est-à-dire ceux relatifs à l'Église. Il est l'auteur de commentaires des Galates et des Éphésiens. Les études ici réunies recouvrent toute sa recherche, de 1932 à 1955, c'est-à-dire le temps de son professorat dans une Université protestante et de son professorat catholique.

Au cœur de la réflexion de Schlier, il y a le problème de la communauté chrétienne : en quoi consiste son existence propre, son existence mystique. L'Église ne cesse de faire l'expérience de son temps propre, de sa réalité propre, en se distinguant du monde. Ces articles, qui firent date dans l'exégèse, cherchent à mettre en relief le mystère de l'Église, dans son « économie » propre : de très belles pages montrent comment il se rapporte au mystère d'Israël, comment le mystère de l'homme continue le mystère juif, en lui succédant dans la responsabilité de la Parole.

Ces articles étaient destinés aux théologiens, mais aussi aux laïcs. On devine sous le texte au travers de quels événements ils ont été écrits : mouvement des « chrétiens allemands », persécutions juives, guerre mondiale, retour à la paix. Ils manifestent à quel point l'exégèse peut être une science vivante, au service de la recherche de l'Église. En dehors du très beau témoignage qu'ils constituent, on appréciera qu'ils soient rédigés dans une très belle langue, une langue marquée par le « temps » de l'Église, elle aussi, proche de celle de Bultmann et de Heidegger, mouvante et riche, qui cherche à s'adapter à la vérité qu'elle doit saisir.

B. Dupuy.

J. TROUSLARD : *Le prêtre et les milieux indépendants*. Coll. « Études Religieuses ». La Pensée Catholique, Bruxelles, 1957; 48 pp.

Cette petite plaquette n'est pas un ouvrage de sociologie, mais plutôt la révision de vie sacerdotale d'un prêtre engagé dans l'évangélisation des milieux indépendants. L'abbé Trouslard montre les différentes exigences pastorales qui s'imposent au prêtre chargé de ces milieux : connaître le milieu, témoigner de la vérité, avoir le sens des personnes, éduquer l'esprit de foi, etc. Puis avec lucidité il souligne les difficultés et les dangers que rencontre le prêtre. Difficultés qui viennent à la fois de la mentalité du milieu et de la psychologie sacerdotale. Enfin danger pour le prêtre de se laisser embourgeoiser et accaparer. Ce témoignage sera utile à tout prêtre qui cherche à avoir une attitude toujours plus sacerdotale.

R. I.

Wladimir d'ORMESSON : *La Papauté*. Coll. « Je sais — Je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 144 pp.

Il est difficile de traiter un aussi vaste sujet en 140 pages; il a fallu faire un choix. L'auteur étudie d'abord les origines de la papauté et de la primauté du siège de Rome, le caractère surnaturel de la mission de Pierre et de ses successeurs, à la lumière des textes scripturaires. Il indique ensuite rapidement, mais en des formules remarquables de justesse, les traits saillants de l'action pontificale au cours des siècles, pour garder le dépôt de la foi et maintenir l'indépendance de l'Église. Son étude reprend plus d'ampleur quand il aborde la position de la papauté dans le monde depuis Pie IX, le passage d'une souveraineté temporelle au seul rayonnement spirituel.

Ces pages d'un écrivain de race sont aussi d'un croyant qui a mis en ce petit livre toute sa ferveur et son amour pour l'Église.

M.-L. T.

PROTESTANTISME

JEAN HÉRING : *La seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens.* Commentaires du Nouveau Testament, VIII. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958; 112 pp.

Les « Commentaires du Nouveau Testament » paraissent moins rapidement que ne le souhaitent tous ceux qui les considèrent, à juste titre, comme d'utiles instruments de travail. Voici le tome VIII consacré à la seconde Épître aux Corinthiens; il est dû à J. Héring, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. L'introduction, fort brève, donne les positions de l'auteur sur deux points : la question de l'unité de l'Épître et les voyages de l'apôtre. Pour l'auteur, les chapitres 10-13 constituent une lettre séparée, sans doute celle que Paul a « écrite dans les larmes » (2 Co 2, 4). Elle est antérieure à 2 Co 1, 8 et a sans doute été rédigée à Éphèse. Le chapitre 9 serait également antérieur à 2 Co 1-8 et constituerait un billet séparé.

La traduction est soucieuse de clarifier et d'aérer les développements très concis de Paul. Quant au commentaire, il est en général fort succinct. Un seul développement de quelque importance : un appendice sur les origines de l'apostolat d'après le Nouveau Testament. Pour l'auteur, il y a dans le christianisme primitif quatre conceptions de l'apostolat : 1) l'apostolat réservé aux Douze appelés par Jésus de son vivant; 2) l'apostolat fondé sur une apparition du Seigneur ressuscité (Jacques et d'autres); 3) l'apostolat de Paul, appelé par une vision céleste différente des apparitions du Ressuscité; 4) l'apostolat exceptionnel réservé, en vertu d'une conception messianiste, aux membres de la famille de Jésus. Par ailleurs, nous sommes un peu étonné de ne pas trouver de référence à Qumrân à propos de 6, 14-7, 1 : l'auteur estime, il est vrai, que ce passage n'est pas un complément ajouté après coup. Nous en sommes moins sûr que lui.

En remerciant le professeur Héring de nous avoir déjà donné le commentaire de trois épîtres, souhaitons que les autres volumes de cette collection ne se fassent pas attendre trop longtemps aux spécialistes.

RENÉ BEAUPÈRE.

J. DE SENARCLENS : *La personne et l'œuvre de Jésus-Christ.* « Cahiers du Renouveau », 18. Labor et Fides, Genève, 1958; 103 pp.; 4,80 fr. suisses.

Cette brochure contient quatre conférences données par M. le Pasteur de Senarclens au Centre Protestant d'Études de Genève. « Dieu avec nous » étudie le fait de l'Incarnation du Christ; « les deux natures » justifie l'effort des Pères et de Chalcédoine pour confesser et protéger la foi primitive; « le sens de la mort du Christ » passe en revue à travers l'histoire les principales façons de concevoir le sacrifice rédempteur; « la résurrection » met en face de l'homme nouveau, qui est Jésus, et nous en lui. L'image du Christ qui se dégage de ces leçons est belle en sa pureté : la substance en est biblique, mais dérive aussi de la tradition dont elle s'inspire ouvertement. Le langage est un peu austère, accessible, mais non facile. Le tout suppose chez le lecteur une certaine connaissance de la foi et même de la théologie. Un catholique constatera avec joie qu'il n'est guère dépaysé ou gêné. Que les chrétiens prennent conscience de connaître et adorer le même Christ, et qui sait quelles conséquences, lentement, peuvent en découler ?

L.-M. D.

Ed. CRANZ : *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society.* « Harvard Theological Studies », XIX. Harvard University Press, Cambridge (U.S.A.), 1959; XVIII-198 pp.

Il paraît chaque année, sur Luther, de quoi remplir plusieurs rayons de bibliothèque, et pourtant le sujet est encore mal exploré jusque dans ses aspects les plus essentiels. Quant aux catholiques, du moins chez nous, beaucoup en sont restés à l'image de Luther qu'a patronnée le médiéviste prestigieux que fut le P. Denifle, et dont Cranz dit ici, justement, à notre avis : « Ses écrits sur Luther sont si ténébreux, ils prennent tellement les choses par le petit côté, qu'ils ne peuvent guère servir à comprendre Luther; mais ils contiennent aussi, sur des points de détail, tant d'érudition et de pénétration, qu'on ne peut les ignorer si l'on s'intéresse au Luther des premières années. »

L'auteur analyse ici les notions corrélatives de Justice, Loi et Société (Église), en suivant pas à pas les textes dans leur ordre chronologique. Il obtient ainsi une image exacte et cohérente de l'évolution de Luther : on peut, en effet, parler vraiment d'une évolution. Luther, formé d'abord dans une tradition augustinienne, est parti d'une distinction, entre d'une opposition, entre visible et invisible, terrestre et céleste, chair et lettre et esprit, comme entre deux ordres de choses tels qu'il fallait, et qu'on pouvait, passer du premier au second. Après 1521, il a substitué, à cette opposition de plans successifs, une opposition *dialectique* entre des réalités existant *simultanément* à deux plans totalement différents. Le chrétien — et aussi l'Église, car Luther lui applique le même schéma — existe *à la fois* au ciel et sur la terre. Au ciel, il est, *dans le Christ,* totalement juste et croyant. Sur terre, il est en lui-même, totalement pécheur, mais, par la foi au Christ, sauvé et réputé juste.

L'auteur fait tellement parler les textes que son interprétation semble échapper à toute objection. Si, comme le disait M. Ét. Gilson, seul est vrai l'exposé qui pourrait se retraduire dans les termes mêmes de l'auteur étudié, l'étude de Cranz est un modèle du genre.

Si Denifle a vraiment trop manqué de compréhension des positions génuines de Luther, il avait, sur tous les historiens protestants du Réformateur, l'avantage de connaître admirablement le moyen âge. Or Luther, qui, à la différence de Calvin, a eu de longues années d'activité sacerdotale et doctorale dans l'Église catholique, est, par beaucoup de côtés, un médiéval. Il a profondément transformé ce qu'il a pu emprunter, mais, sous nombre de ses textes et de ses catégories, on peut mettre des références médiévales. Nous ne sachons pas qu'on ait jamais tenté de comparer la doctrine de Luther de la double justice, céleste et terrestre, avec les catégories sans cesse mises en œuvre au XIII^e^ siècle, de *virtutes politicae* et *virtutes theologicae.* Le sens des doctrines est évidemment très différent, puisqu'il est dominé, chez Luther, par le point de vue dialectique du « Simul justus et peccator »; mais le matériel de catégories employé a peut-être plus d'homogénéité qu'on ne pense. Ce serait à voir.

Y. M.-J. CONGAR.

Ernst STAHELIN : *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Band IV : Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1957; 508 pp.

Dans une période aussi troublée que le XVI^e^ siècle, il n'est pas étonnant que l'annonce de la venue du Royaume de Dieu, aussi bien dans son aspect de destruction de ce monde que comme accomplissement de l'es-

pérance chrétienne, ait été un thème privilégié de prédication et de réflexion.

Les divers textes que Ernst Stähelin a réunis dans ce quatrième tome de son monumental ouvrage, qui couvre le XVI^e^ et la première moitié du XVII^e^ siècle, sont très éloquents à cet égard. Sans doute leur intérêt est d'abord historique; les sermons sont des moyens privilégiés de connaître la mentalité d'une époque. Le lecteur apprendra beaucoup sur l'état d'esprit du XVI^e^ siècle en fréquentant ces textes : ils l'aideront notamment à mieux situer dans la mentalité de l'époque l'éclosion de la Réforme. Mais il est certain aussi que de tels témoignages invitent les hommes de notre temps à reprendre à leur tour la méditation des « choses dernières »; dans notre monde difficile, menacé de destruction totale, l'annonce du Royaume prend une signification nouvelle, dans l'espérance renouvelée du salut final de toutes choses et de leur transfiguration par le retour du Christ.

On remarquera avec satisfaction que l'éditeur, de confession protestante, ne s'est pas limité à sa tradition : les auteurs cités appartiennent aussi bien au luthéranisme et au calvinisme qu'à l'Église catholique ou aux Églises orientales.

Différents index (citations bibliques, auteurs cités, thèmes traités, etc.) font de cet ouvrage un instrument de travail précieux.

FRANÇOIS BIOT.

KARL BARTH : *Lettre à un pasteur de la République Démocratique allemande et la Réponse*. Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 66 pp.

Barth répond à un groupe de pasteurs de l'Allemagne de l'Est sur la conduite à tenir dans la situation qui est la leur. Entre la révolte et l'évasion, n'y aurait-il pas une troisième voie, qui consiste en une véritable reconstruction de l'Église, lors même qu'elle est en proie aux plus grandes difficultés ? La lettre de Barth n'a pas manqué de soulever le mécontentement de beaucoup. Faudrait-il souhaiter pour l'Église la disparition de sa visibilité pour lui faire acquérir une visibilité plus pure ? On reconnaîtra la manière très barthienne d'envisager la situation de l'Église. On ne saurait contester ce qu'elle peut comporter de grandeur spirituelle, on ne peut penser que cette façon de voir rende vraiment compte du mystère et de la nature de l'Église sur la terre.

B. DUPUY.

DIVERS

ROSE-MARIE MOSSÉ-BASTIDE : *Bergson et Plotin*. P.U.F., Paris, 1959; 422 pp.; 1.600 fr.

Tous les amis de Bergson aspiraient à connaître les textes de ces thèses de Mme Mossé-Bastide, dont la soutenance, en Sorbonne, le 15 mai 1954, avait suscité quelques remous, tout en soulevant des problèmes importants concernant l'interprétation de cette philosophie. La question de l'utilisation des notes de cours non publiées par l'auteur, dont la légitimité avait été contestée par le jury en raison des clauses testamentaires du maître, a été résolue au mieux entre l'intéressée et les héritiers (note 1, p. 11). La thèse principale portait sur la comparaison des conceptions fondamentales de Bergson et de Plotin. Le travail de Mme Mossé-Bastide est, avec les études de Mme Lydie Adolphe — pour ne citer que les plus récentes —, parmi les contributions les plus pré-

cieuses au déchiffrement d'une pensée qui, pour être limpide dans son expression, demeure mystérieuse dans son contenu. *Bergson éducateur* est la thèse secondaire.

Mme Mossé-Bastide, s'inspirant des travaux de M. Jean Trouillard, conteste que l'extase plotinienne soit passive et que l'action plotinienne soit un affaiblissement de la contemplation. Selon cet exégète distingué, l'Un « se suscite des coopérateurs » (p. 395). N'est-ce pas « bergsoniser » Plotin? Nous le craignons.

Il est, par ailleurs, impossible, de « plotiniser » Bergson. Ce dernier ne nous paraît pas avoir été écartelé entre la philosophie grecque et la philosophie chrétienne, comme l'insinue l'auteur (p. 401). Au terme de sa réflexion, il ne pouvait admettre que Socrate, si grand qu'il fût, prît rang parmi les spirituels. Sa sympathie lumineuse et exigeante se concentrait sur les témoins du Dieu vivant et vrai. On est obligé d'ajouter que sa conception de l'expérience mystique ne peut être accueillie sans réserves, telle qu'elle est formulée dans *Les Deux Sources*. Nous sommes d'autant plus à notre aise pour présenter ces critiques, qu'au Congrès Bergson, nous avons dégagé avec netteté sa vérité spirituelle (*Bergson et nous*, Actes du X^e^ Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Paris, 17-19 mai 1959, Armand Colin. Notre communication : *Philosophie et Vie spirituelle*, pp. 31-34). Pour Bergson, l'expérience mystique — dont l'extase n'est pas l'essence — n'est pas de l'ordre de la foi qui la fonde; elle ne s'inscrit pas dans un contexte dogmatique qui l'éclaire et l'oriente; elle ne se développe pas au cœur d'une Église qui la vivifie et la contrôle. Or, ce sont là trois conditions de l'expérience mystique authentique.

Nous espérons que, chez Bergson, l'expérience personnelle est allée au-delà de l'expression, que ce fils d'Abraham selon la chair, qui croyait en Jésus-Christ, qui n'entra pas dans l'Église pour les motifs dont il porte la responsabilité et qui sont théologiquement insuffisants mais dont il nous est interdit d'apprécier la force subjective d'inhibition, a été admis dans la Terre Promise. Il ne voulait pas se séparer de son peuple au jour de sa détresse.

Il est, en tout cas, indéniable — E. Gilson l'a proclamé solennellement au Congrès Bergson — qu'il fut un témoin de Dieu, aussi brillant que modeste, aussi sincère que réservé, aussi efficace que discret, qu'il rendit témoignage à la lumière, à la lumière d'amour, en des milieux que traverse et que désole un rationalisme irréductible, et beaucoup ont cru par lui. Celui qui fut médiateur de salut pour tant d'esprits inquiets de notre génération, pourrait-il être rejeté? Dans le mystère de la miséricorde divine, nous n'osons humblement l'envisager.

PIERRE BLANCHARD.

SIMON FRANK : *Dieu est avec nous*. Traduit par Maxime HERMAN. Coll. « Philosophie de l'Esprit ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris; 275 pp.

Bien que cette traduction française ait paru il y a quelque temps, *Dieu est avec nous* n'a pas eu l'audience qu'il méritait, sans doute parce que S. Frank est pour le public français un inconnu. (De ses ouvrages philosophiques, seul a été traduit, en 1937, aux Éd. Montaigne, *La Connaissance et l'Être*. *Voir* aussi, dans *Dieu Vivant*, cahier 17 : *Le Royaume de Dieu et le Monde*.)

Né à Moscou en 1877, d'origine israélite, S. Frank subit d'abord l'empreinte du marxisme; puis, à partir de 1908, s'orienta vers le christianisme, ainsi qu'un groupe de penseurs amis, dont les plus connus sont Boulgakov et Berdiaev. Lecteur de Philosophie à Saint-Pétersbourg, puis à Moscou, il fut, en 1922, expulsé

par le gouvernement des Soviets, vécut en Allemagne jusqu'à l'année 1936, où il dut fuir le régime nazi, puis séjourna en France et finit ses jours en Angleterre en 1950.

On peut saluer en lui un grand philosophe chrétien, plus proche qu'un Berdiaev, par exemple, de la position traditionnelle des Églises d'Orient et d'Occident. C'est par un travail proprement philosophique — et non théologique — qu'il retrouve, en particulier, la doctrine capitale de la patristique grecque sur la *theosis* (« déification » de l'homme). Myrrha Lot-Borodine, qui plaçait au centre de l'œuvre du philosophe l'ouvrage intitulé *L'Inconcevable* (paru en russe en 1938), écrivait à propos de ce livre : « ... la raison est placée devant sa propre insuffisance en présence de l'indémontrable. Mais il ne s'agit pas de l'anti-intellectualisme d'un Chestov ; l'intuition authentique ne rejette pas la connaissance rationnelle, mais prend place à son sommet, car la nature profonde de l'être est inconnaissable au point de vue conceptuel... Le fil conducteur en même temps que le but final où tend l'intuition de Simon Frank est ce qu'il appelle « l'unité universelle ». Mais le philosophe ne tombe pas dans le piège du spiritualisme gnostique ou d'un panthéisme naturaliste païen qui se retrouvent l'un et l'autre chez un Jacob Boehme ou un Vladimir Soloviev et jusque dans la « sophiologie » russe contemporaine d'un Boulgakov... Il place l'homme au centre de la création selon la grande tradition anthropocentrique. »

Ces lignes peuvent nous aider à situer le présent ouvrage : *Dieu est avec nous*. Première partie : « « Ce qu'est la Foi. » L'auteur s'oppose à la conception d'une foi-conjecture, à laquelle on adhérerait par obéissance à une autorité. Il définit la Foi comme « certitude immédiate », l'essence même du christianisme étant « la découverte de l'immanence divine, de sa proximité, de son accessibilité ». Autrement dit, la foi est une expérience et elle n'est complètement réalisable qu'au sein du christianisme. Mais qu'est-ce qui garantira cette expérience du danger de la subjectivité ? L'auteur fait alors la critique des concepts d'objectivité et subjectivité. « L'expérience religieuse se trouve et en nous et hors de nous parce que nous nous trouvons *en* elle. L'être divin nous devient accessible parce que nous l'assimilons avec ce que nous avons en nous de divin..., à la fois immanent et transcendant. »

S. Frank précisera de plus en plus cette « connaturalité » de l'homme au divin dans les deux autres parties : « Vérité paradoxale du christianisme » et « La Vérité comme voie et vie », et découvrira dans le christianisme seul l'affirmation absolue de la personne humaine : « Pour la première fois, l'homme trouve là un asile et un appui pour ce qui constitue son être indicible. » Et cela, parce que le Christ « est le parfait ancêtre de la *vraie nature* humaine ». Il y a là rencontre avec l'anthropologie des Pères et aussi avec leur doctrine sur la libre coopération de l'homme à son salut. Le contenu de la foi sort du vague : la légitimité des dogmes est reconnue, ceux-ci n'étant autre chose que la formulation du mystère du Christ; et même la légitimité d'une Église dépositaire de la Vérité et des sacrements. Mais dans sa conception de l'Église, le philosophe s'éloigne assez sensiblement de la théorie catholique, par son insistance à distinguer une Église « empirique » et une Église « mystique » : seule cette dernière posséderait, selon lui, les critères divins d'unité et d'universalité.

Ce livre est tout réchauffé par une ardente sincérité : « L'unique langue religieuse véritable est celle de la prière. Le Dieu d'une foi vivante est toujours *mon* Dieu, « Dieu-avec-moi »... Proclamer la réalité d'un Dieu personnel... c'est confesser notre rencontre et notre union vivantes avec Dieu » (pp. 71-72).

M. Mahn-Lot.

JEAN-CLAUDE RENARD : *En une seule vigne*. Poèmes. Éd. du Seuil, Paris, 1959; 102 pp.; 750 fr.

La parution de ce recueil est peut-être un événement dans le monde des lettres. Un authentique poète atteignant sa maturité révèle des altitudes insoupçonnées : une étonnante magnificence verbale, un souffle puissant qui porte la splendeur des mots et des images; et, en vertu de je ne sais quelle magie, cette irradiation d'or et de soleil s'allie à la fluidité la plus soluble dans l'âme pour composer une poésie qui se coule spontanément dans notre parole intérieure la plus intime. Un poète royal et pur.

Mais, si précieux que soit le don de l'art, il y a un autre ordre qui le passe infiniment, et qui est l'objet de *La Vie Spirituelle*. Si elle tient à présenter ce livre à ses lecteurs, c'est à cause non de sa valeur poétique, mais de sa vivante sève de vérité. Les principaux poèmes — une moitié à peu près du recueil — chantent directement les mystères de Dieu : *Incantation des noces, Femmes de soleil blanc, Prose pour le mystère de la nuit*, et surtout *En une seule vigne* qui donne son nom au livre.

Il est rare de rencontrer tant de beauté porteuse d'une spiritualité si pleine dont les sources essentielles seraient le chapitre XV de saint Jean, l'épître aux Éphésiens, et ce mot de l'épître aux Corinthiens : « Tout est à vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu »; elle est centrée sur le Corps mystique, sur la résurrection, sur le Christ glorieux qui récapitule l'univers et l'achèvement définitif où il sera tout en tous, — perspectives bienfaisantes surtout si l'on est tenté par une dévotion trop individualiste ou solitaire.

Même pour ceux qui sont loin des réalités surnaturelles, cette splendeur de forme, pourvu qu'ils soient sensibles à la poésie, les amène à découvrir la beauté inconnue des paysages de vérité où vit un chrétien.

Quant aux fidèles, ceux qui goûtent cette haute langue incantatoire et souveraine (cela n'est pas donné à tous, cela n'est pas requis au salut ou à la sainteté, et n'a rien à voir avec le degré de grâce), ceux-là recevront avec émerveillement le partage de ces expériences authentiquement spirituelles : cette sensation quasi physique de l'unité de tous dans le Christ (éprouvée d'une façon plus cosmique d'ailleurs que fraternelle), ce sens de l'exigence de l'amour, cette perception sacramentelle de l'univers, cette attention qui saisit presque déjà le mûrissement du corps glorieux dans notre corps charnel, cette humilité fascinée par le mystère de la gloire, — et ils rendront grâce.

S. J. D'A.

ÉMILE DERMENGHEM : *Vies des saints musulmans*. Coll. « La Chamelle ». Éd. Baconnier, Alger, 420 pp.

Les recherches de Louis Massignon et de Louis Gardet nous ont trop convaincus de l'intérêt d'une étude loyale de la mystique musulmane — ne serait-ce que pour mieux saisir ce qu'a d'irréductible la vie de prière chrétienne — pour qu'on ne loue pas la réédition de la *Vie des saints musulmans*. C'est sans doute la plus accessible et la plus classique des anthologies que nous possédions en langue française sur la sainteté musulmane. Souhaitons seulement qu'elle soit, dans l'édition ultérieure, d'utilisation plus commode grâce à des index qui lui manquent actuellement. On complétera tout ce que ce livre apporte en intérêt de documentation par la lecture des *Thèmes et textes mystiques* de Louis Gardet (Alsatia 1958).

G. B.

LIVRES REÇUS

Apocalypse (L'). Traduite par M.-E. Boismard. 3e édition revue. « La Sainte Bible ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 92 pp.; 390 fr.

Barbariga (P., o.f.m.) : *Castità e vocazione*. « Collana pastorale ». Éd. Marietti, 1959; 272 pp.; 1.100 lires.

Baum (Gregory, o.s.a.) : *That they may be One*. A study in Papal Doctrine Leo XIII-Pius XII. Bloomsbury Publishing, Londres, 1958; 182 pp.; 21 /.

Bullet (Gabriel) : *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*. Éd. Universitaires, Fribourg, 1958; 182 pp.

Carpentier (René, s.j.) : *La vie religieuse*. Documents pontificaux du règne de Pie XII. Coll. « Qu'en pense l'Église? ». La Bonne Presse, Paris, 1959; 320 pp.; 835 fr.

Cayré (F., a.a.) : *Les trois Personnes*. La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Textes spirituels. Introductions diverses. Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1959; 252 pp.

Cayré (F.) : *La vie théologale*. Les montées intérieures d'après saint Augustin. Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1959; 218 pp.

Chenu (M.-D., o.p.), Bovis (A. de, s.j.) et Rondet (H., s.j.) : *L'enfant et son avenir*. Perspectives théologiques. Coll. « B.I.C.E. Études et documents ». Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 176 pp.; 790 fr.

Clément (Olivier) : *Transfigurer le temps*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959; 750 fr.

Daubercies (P.) : *La condition charnelle*. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre. Coll. « Morale chrétienne ». Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1959; 268 pp.

Denis (Marcel, p.s.c.) : *Le mystère de l'amour divin*. Théologie et culte du Sacré-Cœur. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1959; 238 pp.

Dictionnaire de spiritualité. Fascicules XXXVI-XXXVII. Éd. Beauchesne, Paris, 1959; 895 pp.

Du Bos (Charles) : *Choix de textes*. Préface par Étienne Gilson. Éd. La Colombe, Paris, 1959; 280 pp.; 750 fr.

Estienne (Yv.) : *Sur la route avec le Curé d'Ars*. Éd. Saint-Paul, Paris, 1959; 288 pp.

Fourure (G.) : *Les châtiments divins*. Étude historique et doctrinale. Coll. « Bibliothèque de théologie ». Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1959; 370 pp.; 2.400 fr.

Fuchs (Emil) : *Christliche und marxistische ethik*. Koehler et Amelang, Leipzig, 1958; 212 pp.; 4.80 DM.

Graef (Hilda) : *The Light and the Rainbow*. A study in Christian Spirituality. The Newman Press, Longmans, Green and Co, Londres, 1959; 414 pp.; 35 /.

Grandpré (R. P. Marcel de) : *L'éducateur et la formation religieuse des adolescents*. Les Presses Universitaires, Laval, 1958; 164 pp.

Habachi (René) : *Claudel, fils de Rimbaud?* Court traité du Démon en poésie. Les Cahiers du Cénacle, 1957; 88 pp.

IABACHI (René) : *La recherche de la personne à travers l'expérience philosophique de Maine de Biran*. Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1957; 128 pp.

'Histoire en appel. Le procès de condamnation et le procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc. Traduits, présentés et annotés par Raymond OURSEL. Préface du R. P. Michel RIQUET. Éd. Denoël, Paris, 1959; 384 pp.; 850 fr.

IOESL (Paula) : *Madame Molé de Champlatreux*. Fondatrice des Sœurs de la Charité de Saint-Louis. Éd. Spes, Paris, 1959; 464 pp.

'omme au regard de la foi (*L'*). Ouvrage collectif. Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 276 pp.

nitation de Jésus-Christ (*L'*). Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 1959; 352 pp.; 900 fr.

AOLAGOITIA (P. M., s.j.) : *Meditaciones para los que non meditan*. Éd. El Mensajero del Corazon de Jesus. Bilbao, 1959; 254 pp.

ÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. Traduction de L.-M. FROIDEVAUX. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 184 pp.; 960 fr.

UBERT (Gérard) : *La passerelle*. Roman. Éd. Gallimard, Paris, 1959; 256 pp.; 800 fr.

ULIEN AYMARD D'ANGERS (R. P., o.f.m., cap.) : *Réflexion sur la vie chrétienne*. Éd. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1959; 220 pp.

ERREMANS-RAMIOULLE (M.-L.) : *Le problème de la délinquance juvénile*. Centre de Documentation Économique et Sociale Africaine, Bruxelles, 1959; 64 pp.; 100 fr. belges.

OEHLER (Th.) : *Le Dieu de Marie*. Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 1959; 294 pp.; 840 fr.

OUPERNIK (Dr C.) : *L'équilibre mental*. Coll. « La maladie et nous ». A. Fayard, Paris, 1959; 120 pp.; 850 fr.

ECLERCQ (Chanoine Jacques) : *Mère de notre joie*. Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1959; 112 pp.; 480 fr.

ctionnaire latin-français. Desclée-Dessain-Mame, 1959; 272 pp. 23×32 sous couverture cartonnée.

EROY (Olivier) : *Sainte Jeanne d'Arc. Son esprit, sa vie*. Coll. « Sagesse et culture ». Éd. Alsatia, Paris, 1957; 256 pp.

ONGPRÉ (Abbé Anselme) : *Exercices spirituels*. Éd. de l'Atelier, Montréal, 1959; 312 pp.

UBAC (Henri DE) : *Paradoxes*. Éd. du Seuil, Paris, 1959; 192 pp.

UBIENSKA DE LENVAL (H.) : *Trêve de Dieu*. Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1959; 144 pp.; 600 fr.

UCAS (F. J., s.j.) : *Dialogos con Cristo*. Éd. El Mensajero del Corazon de Jesus, Bilbao, 1959; 308 pp.

ARITAIN (Jacques) : *Pour une philosophie de l'histoire*. Éd. du Seuil, Paris, 1959; 192 pp.

EDDES LEAL (M. J.) : *El Santo Padre Cruz*. Éd. El Mensajero del Corazon de Jesus, Bilbao, 1959; 404 pp.

URPHY (John L.) : *The Notion of Tradition in John Driedo*. « Pontificia Universitas Gregoriana ». The Seraphic Press, Milwaukee, 1959; 322 pp.

ORMAN (Docteur) : *S'aimer corps et âme*. Éd. Casterman, Paris, 1959; 176 pp.; 600 fr.

ARROT (Philippe) et GUENEAU (Monique) : *Les gangs d'adolescents*. Coll. « Nouvelle recherche ». Éd. Privat, Toulouse, et P.U.F., Paris, 1959; 218 pp.; 720 fr.

UL MARIE DE LA CROIX (R. P., o.c.d.) : *L'évangile de Jean et son témoignage spirituel*. Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 590 pp.; 1.950 fr.

PRUDENCE (Claude) : *L'adolescent chrétien.* Éd. du Levain, Paris, 1959; 128 pp.

Psaumes à quatre voix mixtes. II. Psalmodie de J. GELINEAU. Coll. « Psautier de la Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1959.

RAHNER (Hugo) : *Servir dans l'Église.* Ignace de Loyola et la genèse des Exercices. Traduit de l'allemand par G. DE VAUX, s.j. Préface de H. DE LUBAC, s.j. Éd. de l'Épi, Paris, 1959; 128 pp.

Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps. Ouvrage collectif sous la direction du R. P. RÉGAMEY. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 452 pp.; 1.200 fr.

RICHARD (M.) : *Le mystère de la Rédemption.* Bibliothèque de théologie. Éd. Desclée et Cie, Tournai, 1959; 300 pp.

Les saints moines d'Orient. Textes de saint Athanase, saint Pacôme, saint Basile et saint Jean Cassien choisis et présentés par le R. P. Placide DESEILLE, o.c.s.o. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1959; 192 pp.; 615 fr.

SAINT-PIERRE (Michel DE) : *La vie prodigieuse du Curé d'Ars.* La Bonne Presse, Paris, 1959; 318 pp. sous couverture toile.

Sancti Bernardi Opera. II : *Sermones super cantica* 36-86. Editiones Cistercienses, Romae, 1958; 328 pp.

SCOTT-MONCRIEFF (George) : *This Day.* Hollis and Carter, Londres, 1959; 94 pp.; 9/6.

STEINMANN (Jean) : *Le prophétisme biblique des origines à Osée.* Coll. « Lectio divina », 23. Éd. du Cerf, 1959; 260 pp.; 1.260 fr.

La tradition sacerdotale. Ouvrage collectif. Préface de Mgr R. FOURREY. Coll. « Bibliothèque de théologie et de spiritualité ». Éd. X. Mappus, Le Puy, 1959; 320 pp.

VAGAGGINI (Dom Cyprien) : *Initiation théologique à la liturgie.* Adapté de l'italien par Dom Philippe ROUILLARD. Apostolat Liturgique, Bruges, 1959; 304 pp.

VAN DEN BUSSCHE (H.) : *L'évangile du Verbe* (*Jn 1-4*). Coll. « Études religieuses ». La Pensée Catholique, Bruxelles, 1959; 76 pp.

La vie religieuse. Documents pontificaux du règne de Pie XII rassemblés et commentés par René CARPENTIER, s.j. Coll. « Qu'en pense l'Église ». La Bonne Presse, Paris, 1959; 320 pp.; 835 fr.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

HAGIOGRAPHIE

Cl. Jean-Nesmy, Saint Benoît et la vie monastique, p. 445 (Ph. Rouillard). — R. Thomas, Fichier saint Bernard, p. 445 (P. Franceschini). — R. Schneider, Le saint, maître de l'histoire, — K. Esser, Thèmes spirituels, — E. Leclerc, Sagesse d'un pauvre, p. 446 (M.-L. T.). — Œuvres de saint François d'Assise, p. 447 (P. Franceschini). — B.-H. Vandenberghe, Onze vaders in het Geloof, p. 447 (D. P.). — O. Englebert, La fleur des saints, — J. Vadaine, Saints de Normandie, — G. Delarue, Les saints et nous, p. 448 (M.-L. T.). — J.-F. Gilmont et P. Daman, Bibliographie ignatienne, — L. M. Estibalez, Mi Ser y mi Destino, — I. Iparraguirre, Espiritu de San Ignacio de Loyola, — Saint Ignace, Lettres, — Saint Ignace, Journal spirituel, p. 448 (H. Bernard-Maître). — J. Delarue, Sainteté de Monsieur Vincent, p. 450 (P. Franceschini). — Sainte Angèle de Foligno, Visions et révélations, p. 450 (M.-L. T). — A. Combes, Deux flammes d'amour, p. 451 (Victor de la Vierge). — Écrits spirituels et paroles de l'abbé Huvelin, p. 452 (P. Franceschini). — A. Delp, Honneur et liberté du chrétien, p. 452 (M.-L. T.). — J. Caradec Cousson, Paul de Magallon d'Argens, p. 452 (J.-A. R.).

L'ÉGLISE

G. Le Bras, Prolégomènes, p. 453 (B. Dupuy). — R. Metz, L'Église a ses dis, p. 434 (T.-J. Vermeulen). — H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte, p. 454 R.-L. O.). — H. Schlier, Die Zeit der Kirche, p. 454 (B. Dupuy). — . Trouslard, Le prêtre et les milieux indépendants, p. 455 (R. I.). — V. d'Ormesson, La Papauté, p. 455 (M.-L. T.).

PROTESTANTISME

J. Hering, La seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens, p. 456 (R. Beaulère). — J. de Senarclens, La personne et l'œuvre de Jésus-Christ, p. 456 L.-M. D.). — F. E. Cranz, An Essay on the Development of Luther's thought on Justice, Law and Society, p. 457 (Y. Congar). — E. Stahelin, die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, p. 457 F. Biot). — K. Barth, Lettre à un pasteur de la République Démocratique allemande et la Réponse, p. 458 (B. Dupuy).

DIVERS

R.-M. Mossé-Bastide, Bergson et Plotin, p. 458 (P. Blanchard). — Frank, Dieu est avec nous, p. 459 (M. Mahn-Lot). — J.-Cl. Renard, n une seule vigne, p. 461 (S. J. d'A.). — E. Dermenghem, Vie des saints usulmans, p. 461 (B. Bro).

3 *disques attendus par le monde catholique*

Le vrai Rosaire, ce n'est pas « le chapelet », ce débit monotone de Pater *et d'*Ave *qui déplaît justement à tant de chrétiens d'aujourd'hui. C'est une contemplation qui fait prier, une prière qui fait contempler. Contemplation du Christ « dans ses mystères », avec la Vierge Marie.*

Ces événements, ces Mystères, l'Évangile nous les raconte; les apôtres, dans leurs lettres, en tirent les leçons de vie; les Psaumes, Isaïe, la Sagesse, les ont chantés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Pour méditer votre Rosaire, voici donc l'Évangile, voici saint Paul et saint Pierre, voici la Bible. Dans l'émerveillement de leurs richesses, des artistes ont découvert ces Paroles divines, ils les ont approfondies avec amour; nous les avons vus et entendus réaliser cette œuvre de foi qu'ils nous livrent aujourd'hui. A vous maintenant de faire silence et d'écouter religieusement, afin qu'ensuite votre prière soit chargée de la même ferveur.

Qu'ils vous donnent envie de découvrir dans la Bible d'autres Paroles encore, porteuses du même Message, et notre but sera pleinement atteint.

H.-Ch. Chéry, opp.

JX4 **LES MYSTÈRES JOYEUX**

JX5 **LES MYSTÈRES DOULOUREUX**

JX6 **LES MYSTÈRES GLORIEUX**

Chaque disque 33 tours, 25 cm. Standard : **1765** fr.
Frais d'expédition : **120** fr.

Le texte de ces trois disques est publié en une brochure aux Éditions du Cerf

Michel Bernard : **LES QUINZE MYSTÈRES DU ROSAIRE**
48 pages : **195** fr.

En vente : 31, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. C.C.P. 11 325 10 ou chez les disquaires.

CENTRE DU DISQUE CHRÉTIEN